Damien Keown

BUDDHIST ETHICS
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ

ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO

OXFORD UNIVERSITY PRESS



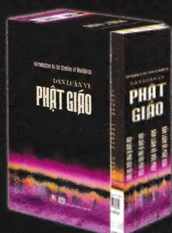


NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC



VĂN LANG
Tủ sách: Văn hóa xã hội

OXFORD
UNIVERSITY PRESS



Damien Keown

BUDDHIST ETHICS
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO

Chúng ta có một nghĩa vụ đạo đức với môi trường không? Các nhà nước có nên duy trì chủ thuyết hòa bình trước nạn khủng bố không? Nhân bản vô tính con người có sai không?

Trong tác phẩm đáng suy ngẫm này, Damien Keown cho thấy bằng cách nào tư tưởng Phật giáo có thể soi rọi ánh sáng mới lên những vấn đề mà các xã hội hiện đại tiếp tục thấy là khó khăn và gây chia rẽ: từ quyền con người, phá thai, đến chiến tranh và an tử.

***Dẫn luận về đạo đức Phật giáo** là cuốn sách lý tưởng cho bất cứ ai muốn tìm kiếm một tầm nhìn khác về những chủ đề đạo đức nan giải trong đời sống hôm nay, và đây là tác phẩm song hành hoàn hảo với cuốn **Dẫn luận về Phật giáo**.*

● VP CTY & NHÀ SÁCH : 40 - 42 NG. THỊ MINH KHAI, Q. 1 ĐT: 38.242.157
● SIÊU THỊ & NHÀ SÁCH : 01 QUANG TRUNG, Q. GÒ VẤP ĐT: 39.894.523
● NHÀ SÁCH VĂN LANG : 142-144 ĐINH TIÊN HOÀNG, Q. BT ĐT: 38.413.306
● TRỤ SỞ CHÍNH & XƯỞNG IN : 06 NGUYỄN TRUNG TRỰC, Q. BT ĐT: 35.500.331
Website: www.vanlang.vn • Email: vhvl@vanlang.vn



Facebook.com/VanLang.vn



Giá: 67.000đ

DẪN LUẬN VỀ
ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Damien Keown
Người dịch: Thái An

DẪN LUẬN VỀ
ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO

BUDDHIST ETHICS
A Very Short Introduction

Nguyên tác:

Damien Keown

BUDDHIST ETHICS

A Very Short Introduction

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Mục lục

Lời nói đầu

Cuốn sách này được viết cho đông đảo độc giả. Nó dành cho những tín đồ Phật giáo quan tâm đến các câu hỏi về đạo đức, cho các nhà đạo đức học quan tâm đến tôn giáo, cho các sinh viên đại học muốn tìm hiểu về đạo đức học Phật giáo - có lẽ cùng với những tôn giáo khác - và cho tất cả những ai thắc mắc, liệu một truyền thống phương Đông như Phật giáo có thể soi ánh sáng mới nào lên những vấn đề mà thế giới hiện đại thấy là khó khăn và gây chia rẽ không.

Cuốn sách cung cấp một cái nhìn tổng quan về cung cách Phật giáo thích ứng với những vấn đề đạo đức nan giải mà chúng ta đang phải đương đầu. Nó bàn luận sáu vấn đề đương đại: động vật và môi trường, tình dục, chiến tranh và khủng bố, phá thai, tự tử, hỗ trợ chết êm ái, và nhân bản vô tính. Chương 1 và Chương 2 mở đầu cho việc thảo luận những chủ đề này, trong đó

Chương 1 giải thích những lời dạy về luân lý căn bản của Phật giáo, còn Chương 2 xem xét những câu hỏi lý thuyết về bản chất của những lời dạy này trong mối liên hệ với đạo đức học phương Tây. Đạo đức Phật giáo là một chủ đề còn lạ lẫm ở phương Tây, nên chiến lược được chúng tôi sử dụng ở một vài chương là dùng tầm nhìn Cơ Đốc giáo quen thuộc hơn về những vấn đề ấy làm điểm khởi đầu. Điều này cho phép rút ra sự so sánh và tương phản với Phật giáo, và hy vọng sẽ giúp độc giả hiểu rõ hơn những điểm độc đáo trong cách tiếp cận của Phật giáo.

Như tiêu đề sách đã phản ánh, đạo đức Phật giáo nổi lên từ bề mặt chung giữa hai lĩnh vực kiến thức phức tạp và phần lớn độc lập với nhau là Phật giáo và đạo đức học. Đã có những dẫn luận riêng cho cả hai lĩnh vực, và tác phẩm ngắn gọn này không nhằm thay thế cho chúng. Mục đích của nó là tập trung vào nơi các chủ đề này giao nhau để tạo thành một lĩnh vực khảo sát mới, một lĩnh vực cho tới nay vẫn nhận được rất ít sự chú ý từ các chuyên gia trong cả hai lĩnh vực.

Những trang tiếp theo sẽ trình bày một kiến thức căn bản về Phật giáo, và độc giả trước hết nên đọc cuốn sách song hành trong bộ dẫn luận, *Dẫn luận về Phật giáo*. Một số nội dung liên quan đến đạo đức trong tác phẩm đó đã được

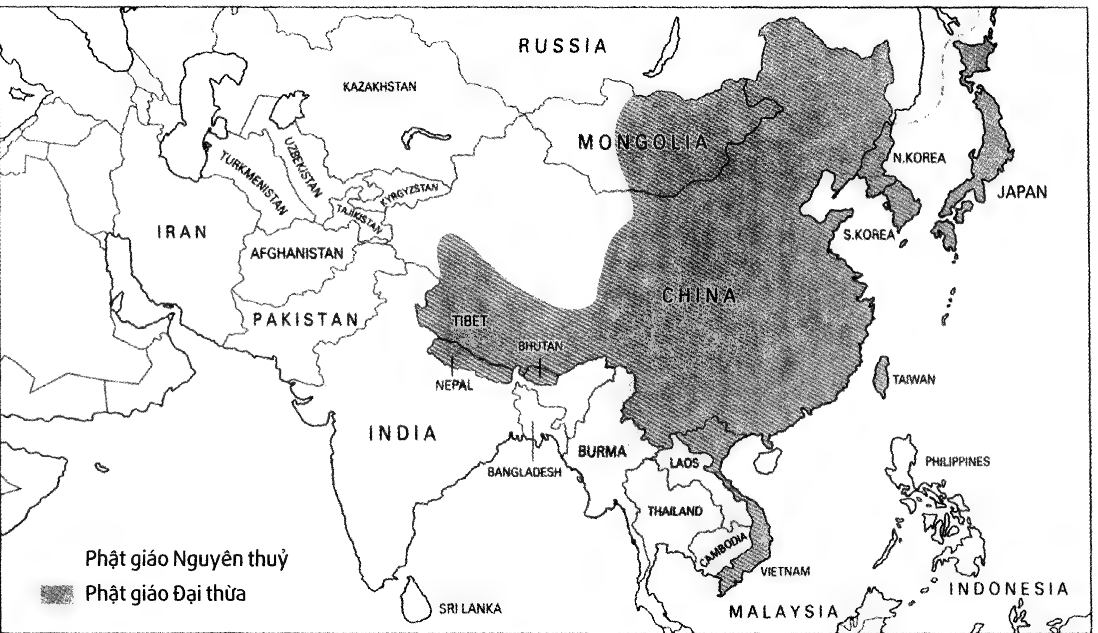


điều chỉnh để sử dụng ở đây, đáng lưu ý là phần giải thích về Nghiệp ở Chương 1, nhưng bàn luận về những giáo lý cơ bản như Bốn chân lý cao quý (Tứ diệu đế) sẽ không được lặp lại. "Phật giáo" được nói đến ở đây, hiện tại không phải là Phật giáo của bất kỳ tông phái, văn hóa hay giai đoạn lịch sử nào, những nhận xét tôi đưa ra là một cấu trúc không có hình dạng nhất định, nhưng để thuận tiện, có thể gọi là "Phật giáo chủ đạo". Ý nghĩa của từ này được giải thích trong Chương 2. Dù tìm cách miêu tả những quan điểm của xu thế chủ đạo, công trình này không kỳ vọng đưa ra tiếng nói xác thực hay dứt khoát. Những vấn đề được khảo sát ở đây có thể gây ra tranh luận, và một số độc giả thấy cách tiếp cận phù hợp với hiểu biết của họ về Phật giáo, những người khác có thể sẽ không đồng tình với những kết luận. Chính vì bản chất của chủ đề nên những bất đồng về các vấn đề đạo đức hầu như không thể tránh khỏi, nhưng hy vọng ngay cả những độc giả không đồng tình cũng chia sẻ nhiều hơn về những quan điểm khác. Nói chung, tôi đã cố gắng đảm nhận vai trò của một nhà phê bình đồng cảm, xác định cả những thế mạnh lẫn điểm yếu của quan điểm đạo đức Phật giáo với hy vọng tạo ra một đối thoại hữu ích.

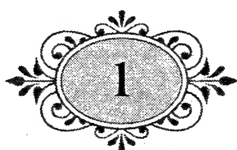
Cuốn sách ngắn gọn này đã được trợ giúp rất nhiều từ tác phẩm dẫn luận dài hơn của Peter

Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Cuốn sách tuyệt vời ấy bàn về bối cảnh của các vấn đề với nhiều chi tiết lịch sử, văn hóa và tư liệu kinh văn hơn một tác phẩm dẫn luận, vì vậy phù hợp với những độc giả muốn theo đuổi chủ đề ở một mức độ xa hơn. Phần Tài liệu tham khảo ở cuối sách giới thiệu những nguồn tham khảo liên quan đến từng chủ đề cụ thể.





Hình 1. Phật giáo ở châu Á



Luân lý Phật giáo

Luân lý được đan xen vào kết cấu giáo huấn Phật giáo, và không có nhánh hay hệ phái Phật giáo chính nào lại quên nhấn mạnh tầm quan trọng của đời sống luân lý. Kinh sách Phật giáo ở mọi ngôn ngữ đều nói một cách hùng hồn về những phẩm hạnh như phi bạo lực và từ bi, và phiên bản Phật giáo của "Quy tắc vàng"* khuyên chúng ta không làm cho người khác những gì mình không muốn họ làm với mình. Những người mới tìm hiểu Phật giáo thường choáng ngợp với sự đa dạng của nhiều truyền thống khác nhau và khác xa về hình thức như Thiền tông và Phật giáo Tây Tạng, nhưng ở cấp

---

* *"Hễ điều chi mà các ngươi muốn người ta làm cho mình, thì cũng hãy làm điều đó cho họ"*. (Tân ước - Matthew, 7:12).

độ giáo huấn luân lý thì có nhiều điểm chung. Một số người có thể không đồng ý, nhưng quan điểm của tôi là chúng ta có thể nói về một cốt lõi luân lý làm nền tảng cho những tập tục, thực hành và triết thuyết đa dạng của những trường phái khác nhau. Cốt lõi này được tạo thành bởi những nguyên lý và giới luật, giá trị và phẩm hạnh, được Đức Phật giải nghĩa vào thế kỷ thứ 5 trước Công nguyên và vẫn tiếp tục dẫn dắt hành vi của hàng trăm triệu tín đồ Phật giáo khắp thế giới ngày nay. Mục đích của chương đầu tiên là điểm qua những lời dạy luân lý căn bản ấy.

Dharma

Nền tảng rốt ráo cho đạo đức Phật giáo là Dharma (Pháp). Dharma bao hàm nhiều ý nghĩa, nhưng quan niệm cơ bản là về một quy luật phổ quát, chi phối cả trật tự vật lý lẫn luân lý của vũ trụ. Dharma có thể được dịch là "quy luật tự nhiên", một thuật ngữ nắm bắt được những ý nghĩa chính, tức nguyên lý về trật tự và tính quy tắc được thấy trong những hiện tượng tự nhiên, cũng như ý tưởng về một quy luật luân lý phổ quát mà chỉ những bậc giác ngộ như Đức Phật mới thấu triệt những đòi hỏi của nó (lưu ý rằng Đức Phật chỉ tuyên bố đã nhận thức về Pháp chứ không phát minh ra nó). Mọi khía cạnh của

đời sống đều được điều tiết bởi Pháp, từ sự liên tục của các mùa đến vận động của những chòm sao. Pháp không được tạo ra, cũng không chịu sự kiểm soát của một đấng tối cao nào, và ngay cả các thánh thần cũng phải tuân theo quy luật của nó, giống như Đức Phật. Trong trật tự luân lý, Pháp thể hiện thành quy luật về *nghiệp*. Như chúng ta sẽ thấy sau đây, quy luật về *nghiệp* chi phối sự tác động của những hành động luân lý của con người trong hiện tại và tương lai. Sống hợp với Pháp và thực hành những đòi hỏi của nó được xem là dẫn tới hạnh phúc, thỏa mãn, giải thoát; phớt lờ hoặc vi phạm nó được xem là dẫn tới sự khổ ải bất tận trong vòng tái sinh (luân hồi, *samsara*).

Bốn chân lý cao quý

Duhkha (khổ) - Mọi sự tồn tại là khổ.
Samudaya (tập) - Khổ bị gây ra bởi tham ái.
Nirodha (diệt) - Khổ có thể diệt.
Marga (đạo) - Con đường diệt khổ là Bát chính đạo.

Trong bài thuyết pháp đầu tiên, Đức Phật đã "chuyển bánh xe Pháp", và tuyên thuyết giáo lý về bản chất của sự vật. Chính trong thuyết pháp này, Đức Phật đã dạy về Tứ diệu đế hay Bốn chân lý cao quý, trong đó chân lý cuối cùng

là Bát chính đạo hay Tám con đường đúng đắn dẫn tới niết bàn. Bát chính đạo có ba nhánh - Giới (*sila*), Định (*samadhi*), và Huệ (*prajna*) - từ đây, chúng ta có thể thấy rằng giới hay luân lý là một thành phần không tách rời của con đường tới niết bàn.

Bát chính đạo và ba nhánh	
1. Chính kiến 2. Chính tư duy	Huệ (*prajna*)
3. Chính ngữ 4. Chính nghiệp 5. Chính mạng	Giới (*sila*)
6. Chính tinh tấn 7. Chính niệm 8. Chính định	Định (*samadhi*)

Nghiệp

Giáo lý về *nghiệp* liên quan đến những ngụ ý đạo đức của Pháp, cụ thể là những ngụ ý về hậu quả của hành vi luân lý. *Nghiệp (karma)* không phải là một phương thức thưởng phạt do Thượng đế phân phát, mà là một quy luật tự nhiên giống như quy luật hấp dẫn. Trong cách

sử dụng thường gặp, *nghiệp* được xem là những điều tốt và xấu xảy ra với một người, hơi giống với vận may và vận rủi. Tuy nhiên, đây là sự đơn giản hóa quá mức điều mà với tín đồ Phật giáo là một phức hợp những ý tưởng có liên quan đến nhau, bao hàm cả đạo đức lẫn niềm tin vào sự tái sinh. Nghĩa đen của từ tiếng Phạn *karma* là "hành động", nhưng *nghiệp* như một khái niệm tôn giáo không liên quan đến bất kỳ hành động nào, mà đến những hành động thuộc một loại đặc biệt. Hành động tạo *nghiệp* là những hành động do ý muốn (moral), và Đức Phật định nghĩa *nghiệp* bằng cách nói tới những lựa chọn tinh thần và những hành động mà chúng dẫn tới. Ngài nói, "Này các tỳ kheo, chính sự tác ý (*ceta-na*) là cái ta gọi là *nghiệp*. Khi đã tác ý, người ta hành động thông qua cơ thể, lời nói, ý nghĩ" (Tăng Chi Bộ, iii.415).

Những hành động do ý muốn khác với các hành động khác ở chỗ hiệu ứng của chúng vừa bắc cầu vừa không bắc cầu. Hiệu ứng bắc cầu được thấy ở ảnh hưởng trực tiếp của hành động do ý muốn lên người khác. Ví dụ, khi chúng ta giết hại hoặc trộm cắp, một người nào đó bị tước mất mạng sống hoặc của cải. Hiệu ứng không bắc cầu được thấy ở cách thức hành động do ý muốn tác động lên tác nhân. Theo Phật giáo, con người có ý chí tự do, và để thi hành sự tự do

lựa chọn, con người thực hiện sự tự quyết. Theo một ý nghĩa rất thật, cá nhân tạo ra chính mình thông qua những lựa chọn tinh thần của họ. Bằng cách tự do chọn và liên tục chọn những thứ nhất định, cá nhân định hình tính cách của họ, và thông qua tính cách, họ định hình tương lai. Như một câu ngụ ngôn trong tiếng Anh: "Gieo hành động, gặt thói quen; gieo thói quen, gặt tính cách; gieo tính cách, gặt số phận." *(Sow an act, reap a habit; sow a habit, reap a character; sow a character, reap a destiny)* Tiến trình tạo ra *nghiệp* có thể được ví như công trình của một người thợ gốm biến đất sét thành một hình thù hoàn chỉnh: đất sét mềm là tính cách của một người, và khi đưa ra những lựa chọn tinh thần, chúng ta giữ bản thân mình trong tay, định hình bản chất của chúng ta thành tốt hay xấu. Không khó để thấy rằng ngay trong tiến trình của chỉ một đời người, những khuôn mẫu ứng xử cụ thể chắc chắn dẫn tới những kết quả nhất định. Các tác phẩm văn chương lớn cho thấy số phận mà nhân vật chính phải chịu không phải do ngẫu nhiên, mà do một khiếm khuyết tính cách đã dẫn tới một chuỗi những sự việc bi thảm. Hiệu ứng xa của những lựa chọn tạo *nghiệp* được gọi là sự "chín muồi" (quả báo, *vipaka*) hay "quả" (*phala*) của hành động gây *nghiệp*. Ẩn dụ ở đây giống như gieo trồng: thực hiện hành động tốt



và xấu giống như gieo những hạt giống sẽ tạo quả vào một thời điểm sau này. Sự ghen tị của Othello, tham vọng nhẫn tâm của Macbeth, sự lưỡng lự và hoài nghi của Hamlet đều được tín đồ Phật giáo xem như những hạt giống *nghiệp*, và kết quả bi thảm trong mỗi trường hợp là "quả báo" không tránh khỏi của những lựa chọn mà các nét tính cách này khiến cá nhân có khuynh hướng đưa ra. Do vậy, cá nhân là tác giả chủ yếu cho những vận may và vận rủi của họ.

Không phải mọi hậu quả của những gì một người thực hiện đều được trải nghiệm trong đời mà hành động được thực hiện. *Nghiệp* đã được tích tập nhưng chưa trải nghiệm được chuyển sang kiếp sống tiếp theo, hoặc nhiều kiếp sau nữa. Những khía cạnh chủ chốt nhất định trong tái sinh tiếp theo của một người được cho là do *nghiệp* quyết định. Những khía cạnh này bao gồm gia đình nơi người đó sinh ra, địa vị xã hội, dáng vẻ bề ngoài, và dĩ nhiên, tính khí cũng như nhân cách, vì những thứ này đơn giản được chuyển sang từ đời sống trước đó. Tuy nhiên, giáo lý về *nghiệp* không tuyên bố rằng mọi chuyện xảy ra với một người là do *nghiệp* quyết định. Nhiều thứ xảy ra trong đời - như trúng xổ số hay bị cảm lạnh - có thể chỉ là những sự việc hay biến cố ngẫu nhiên. *Nghiệp* không xác định chính xác cái gì sẽ xảy ra, hay một người sẽ phản ứng với

những gì xảy ra như thế nào, và cá nhân luôn tự do cưỡng lại các quy định trước đó cũng như hình thành những khuôn mẫu ứng xử mới.

Vậy cái gì khiến một hành động là tốt hay xấu? Từ định nghĩa của Đức Phật ở trên, có thể thấy đó phần lớn là vấn đề ý định và lựa chọn. Những căn nguyên tâm lý của động cơ được Phật giáo mô tả là các "gốc", và người ta nói rằng có ba gốc thiện và ba gốc bất thiện. Hành động có động cơ là tham (*raga*), sân (*dvesa*) và si (*moha*) là bất thiện (*akusala*), trong khi những hành động có động cơ ngược lại - không dính mắc, nhân từ, thấu hiểu - là thiện (*kusala*). Tuy nhiên, sự tiến bộ cho đến giác ngộ không đơn giản là vấn đề có ý định tốt, và đôi khi cái xấu được thực hiện bởi những người hành động với động cơ tốt đẹp nhất. Do vậy, ý định tốt phải được biểu hiện thành hành động đúng, và hành động đúng về cơ bản là những hành động lành mạnh, không gây hại cho bản thân lẫn người khác. Kiểu hành động không đáp ứng những đòi hỏi này bị cấm trong nhiều giới luật mà chúng ta sẽ nói rõ hơn sau đây.

Phúc

Nghiệp có thể là tốt hoặc xấu. Tín đồ Phật giáo gọi nghiệp tốt là "phúc báu" (*punnya*; tiếng Pali, *punna*), và phải mất nhiều nỗ lực để đạt được (đối nghịch của nó hay nghiệp xấu được gọi

là "ác nghiệp", *papa*). Một số tín đồ Phật giáo hình dung nghiệp như một kiểu vốn liếng tâm linh - giống như tiền trong một tài khoản ngân hàng - và họ gom góp phúc đức như một kiểu ký quỹ để được tái sinh cõi trời. Một trong những phương pháp tốt nhất để người thế tục thu được phúc là hỗ trợ tăng già (*sangha*), tức hội đoàn của tu sĩ. Điều này có thể được thực hiện bằng cách đặt thức ăn vào bát của tu sĩ khi họ đi khất thực hàng ngày, cung cấp y phục cho tu sĩ, lắng nghe thuyết pháp, tham gia nghi lễ tôn giáo, cúng dường tiền bạc để trùng tu đền chùa và tu viện. Phúc thậm chí có thể được tạo ra bằng cách khen ngợi những nhà hảo tâm khác và hoan hỉ với sự rộng lượng của họ. Một số tín đồ Phật giáo xem việc tích phúc như một mục đích, thậm chí thái quá đến độ mang theo sổ tay ghi chép để tính toán "số dư" tài khoản nghiệp của họ. Như thế là quên mất thực tế rằng phúc có được như một sản phẩm phụ của hành động đúng đắn. Thực hiện hành động tốt đơn giản nhằm thu được nghiệp tốt sẽ là hành động với một động cơ ích kỷ, và sẽ không có nhiều phúc báu.

Trong nhiều nền văn hóa Phật giáo có một niềm tin về sự "chuyển phúc" (hồi hướng công đức), hay ý tưởng rằng nghiệp tốt có thể được chia sẻ với người khác, không khác gì tiền. Hồi hướng nghiệp tốt có kết quả tốt đẹp ở chỗ thay

vì vốn liếng thiện nghiệp của một người bị mất đi giống như trường hợp tiền, nó lại tăng lên do kết quả của động cơ chia sẻ một cách rộng lượng. Càng cho nhiều, người ta càng nhận nhiều! Kinh điển xác thực những ý niệm kiểu này đến mức độ nào là điều còn nghi ngờ, tuy nhiên động cơ chia sẻ phúc đức của bản thân trong một tinh thần rộng lượng chắc chắn là tốt về *nghiệp* vì nó dẫn tới sự hình thành một tính cách phóng khoáng và nhân từ.

Giới

Giống như truyền thống Ấn Độ nói chung, Phật giáo diễn đạt những đòi hỏi đạo đức của nó dưới dạng bổn phận thay vì quyền. Những bổn phận này được xem như những đòi hỏi ngầm của Pháp. Những bổn phận luân lý tổng quát nhất được thấy trong Năm giới, ví dụ bổn phận không thực hiện những hành động xấu như giết hại và trộm cắp. Khi trở thành một Phật tử, người ta chính thức "thọ" (chấp nhận) những *giới* này trong một ngữ cảnh mang tính nghi thức được gọi là "quy y", và hình thức ngôn từ được sử dụng thừa nhận bản chất tự do và tự nguyện của bổn phận được nhận lấy.

Ngoài Năm giới, nhiều bộ giới khác cũng được tìm thấy, như Tám giới (*astanga-sila*), và

Năm giới *(panca-sila)*

Đây là danh sách những *giới* được biết tới rộng rãi nhất trong Phật giáo, với ảnh hưởng có thể so sánh với *Mười điều răn* của Cơ Đốc giáo. Năm giới được thọ nhận như những cam kết tự nguyện trong nghi lễ "quy y" khi một người trở thành Phật tử.

Năm giới là:

1. Tôi nguyện giữ giới không gây hại cho các sinh linh.
2. Tôi nguyện giữ giới không lấy những gì không được cho.
3. Tôi nguyện giữ giới không tà dâm.
4. Tôi nguyện giữ giới không nói điều sai trái.
5. Tôi nguyện giữ giới không dùng chất kích thích.

Mười giới (*dasa-sila*). Đây thường là những thệ nguyện bổ sung, được thực hiện vào những ngày trai giới (*posadha*; tiếng Pali, *uposatha*) diễn ra hai lần mỗi tháng, và chúng bổ túc cho bốn giới đầu tiên của Năm giới bằng những hạn chế thêm, chẳng hạn thời gian thọ thực. Một bộ giới khác tương tự như Mười giới là Thập thiện (*dasa-kusala-karmapatha*, Mười con đường hành động tốt đẹp). Những giới áp dụng cho tín đồ thế tục ít hơn về số lượng so với những giới mà tăng ni phải giữ, và điều này được giải thích sau đây.

Luật

Một thuật ngữ thường được thấy sánh đôi với Pháp là *Vinaya, Luật.* Đặc biệt là trong những kinh sách thời đầu, cụm từ "Dharma-Vinaya" ("giáo pháp và giới luật") được sử dụng để nói lên toàn bộ giáo lý và hành trì Phật giáo. Ban đầu, tăng đoàn tu sĩ của Phật giáo (*sangha*) chỉ tồn tại như một giáo phái trong một cộng đồng lớn gồm những vị thầy và môn sinh lang thang được gọi là *du sĩ (parivrajaka)* hoặc *sa môn (sramana).* Từ những khởi đầu đơn giản này đã hình thành một bộ luật phức tạp để điều chỉnh đời sống tu sĩ, cuối cùng được trình bày chính thức trong một thành phần của kinh sách được gọi là Vinaya Pitaka, "Luật tạng". Luật tạng còn chứa đựng một số lượng lớn các câu chuyện và tiểu sử liên quan đến Đức Phật, cũng như một mức độ nội dung lịch sử nhất định liên quan đến *tăng đoàn.*

Biệt giải thoát giới (Pratimoksa)

Mục đích của Luật là điều chỉnh đời sống tăng đoàn ở mức độ chi tiết, cũng như mối quan hệ của họ với người thế tục. Trong bản hoàn chỉnh cuối cùng, kinh sách về Luật được chia thành ba phần, phần thứ nhất chứa đựng những quy tắc cho tăng và ni được gọi là *Biệt giải thoát giới* (*Pratimoksa*; tiếng Pali, *Patimokkha*). *Biệt*

Pratimoksa

Biệt giải thoát giới (*Pratimoksa*) cho tỳ kheo bao gồm tám loại vi phạm:

1. *Parajika dharmas* (Ba-la-di pháp): những vi phạm dẫn tới sự trục xuất khỏi tăng đoàn.
2. *Sanghavasesa dharmas* (Tăng tàn pháp): những vi phạm dẫn tới sự loại trừ tạm thời khỏi tăng đoàn và phải chịu một thời kỳ thử thách.
3. *Aniyata dharmas* (Bất định pháp): những trường hợp không xác định (gồm cả dâm dục), trong đó người vi phạm tùy vào sự quan sát của một tín nữ (ưu bà di) đáng tin cậy có thể bị khép vào một trong nhiều loại tội.
4. *Naihsargika-payantika dharmas* (Ni tát kì ba dật đề pháp): những vi phạm dẫn tới sự tước quyền hoặc phải chuộc tội.
5. *Payantika dharmas* (Ba dật đề pháp): những vi phạm đòi hỏi sự chuộc tội đơn giản.
6. *Pratidesaniya dharmas* (Đề xá ni pháp): những vi phạm nên được sám hối.
7. *Saiksa dharmas* (Hữu học pháp): những quy tắc liên quan đến đi đứng cư xử.
8. *Adhikarana-samatha dharmas* (Diệt tránh pháp): những thủ tục hợp pháp được sử dụng trong giải quyết tranh chấp.

Phần nội dung dành cho ni chỉ chứa bảy loại, loại thứ ba được loại bỏ. Tổng số quy tắc được trích dẫn là khác nhau theo kinh sách của những trường phái Phật giáo khác nhau, từ 218 đến 263 cho tỳ kheo và từ 279 đến 380 cho ni.

giải thoát giới liệt kê những vi phạm, được chia thành nhiều loại tùy theo mức độ trầm trọng của sự vi phạm. Nó không chỉ chứa đựng những vấn đề luân lý như nói dối và trộm cắp, mà cả những vấn đề về ăn mặc, xã giao, đi đứng cư xử nói chung của tăng và ni. Nhiều học giả giờ đây đồng thuận rằng *Biệt giải thoát giới* dường như đã trải qua ít nhất ba giai đoạn phát triển: như một tuyên xưng đơn giản về đức tin, được tăng ni Phật giáo định kỳ tán tụng; như một điều luật vừa đủ để đảm bảo kỷ luật thích đáng trong tu viện; và như một nghi thức tăng lữ, đại diện cho một thời kỳ có sự tổ chức và cấu trúc tương đối cao trong tăng đoàn. Việc liệt kê những vi phạm đã hình thức hóa thành một nghi thức được trì tụng chung, gọi là *Biệt giải thoát giới kinh* (*Pratimoksa-sutra*). Kinh này được tụng như một kiểu tuyên xưng công cộng ở lễ *trai giới*, vào ngày rằm và mùng một mỗi tháng.

Hạnh

Các *giới* dù của thế tục hay tăng lữ đều có tầm quan trọng lớn, tuy vậy đời sống luân lý của Phật giáo không chỉ là tuân theo các quy tắc. Quy tắc không những phải được tuân theo, mà tuân theo vì những lý do đúng đắn và với động cơ đúng đắn. Chính ở đây mà vai trò của đức

hạnh trở nên quan trọng, và luân lý Phật giáo nói chung có thể được ví như một đồng xu hai mặt: một mặt là các *giới*, mặt kia là những đức hạnh. Thực ra, *giới* có thể được nhìn nhận đơn giản như một danh sách những điều mà một người đức hạnh sẽ không bao giờ làm.

Những kinh sách thời đầu nhấn mạnh tầm quan trọng của sự tu dưỡng tâm tính và thói quen đúng, sao cho hành vi luân lý trở thành sự biểu hiện tự nhiên và tự phát của những niềm tin và giá trị đã được hấp thu và hòa hợp thích đáng bên trong thay vì là sự tuân thủ đơn giản những quy tắc bên ngoài. Nhiều nội dung trình bày về *giới* làm rõ điều này. Nói về người tuân theo giới thứ nhất, kinh viết, "Gác sang bên gậy và gươm, người ấy sống từ bi và nhân hậu với mọi chúng sinh" (Trường Bộ, i.4)*. Nói một cách lý tưởng, không đoạt mạng sống là kết quả của một sự đồng nhất hóa từ bi với chúng sinh thay vì là một hạn chế bị áp đặt ngược với khuynh hướng tự nhiên. Để tuân theo *giới* thứ nhất một cách trọn vẹn, đòi hỏi một hiểu biết sâu sắc về mối quan hệ giữa các chúng sinh (theo Phật giáo, trong vòng tái sinh bất tận, chúng ta đều

---

* Con số La Mã (i) chỉ số tập, con số Ả-rập (4) chỉ số trang. Các chỉ dẫn tham khảo kinh điển trong sách căn cứ theo quy ước của Hội kinh điển Pali (Pali Text Society).

đã từng là cha, mẹ, con... của nhau) kết hợp với một khuynh hướng không lay chuyển là sự nhân hậu và từ bi với muôn loài. Ít người hoàn toàn thành thạo những khả năng này, nhưng bằng cách tôn trọng giới luật, họ làm bản thân trở nên quen với hành vi của một người đã thành thạo, do vậy tiến một bước gần hơn tới sự giác ngộ.

Nhiệm vụ của đức hạnh là đối trị những tập khí tiêu cực gọi là *phiền não* (*klesa*, chúng ta gọi là "những thói hư tật xấu"). Danh sách dài những phẩm chất và thói hư tật xấu xuất hiện trong các luận giải Phật giáo được ngoại suy từ một nhóm chủ chốt gồm ba "hạnh chính", là vô tham hay không dính mắc (*araga*), vô sân hay nhân từ (*advesa*), và vô si hay thấu hiểu (*amoha*). Đây là những đối lập của "ba gốc xấu" hay "ba độc", gồm tham (*raga*), sân (*dvesa*), và si (*moha*). Vô tham nghĩa là không có ham muốn ích kỷ, quá xem trọng những nhu cầu của chính mình khiến hành vi trở nên ô nhiễm. Vô sân nghĩa là một thái độ thiện ý với mọi chúng sinh, và vô si nghĩa là hiểu biết về những giáo lý Phật giáo, chẳng hạn Bốn chân lý cao quý. Đây là những đức hạnh căn bản nhất của Phật giáo, nhưng còn có nhiều hạnh khác, trong đó quan trọng nhất là từ bi (*karuna*). Kinh sách Phật giáo dành rất nhiều thời gian khuyến khích mọi người tu dưỡng những tâm tính tốt như một phương tiện để phát

triển tâm linh, và một số học giả cảm thấy do có sự chú trọng như vậy vào các phẩm chất tốt, đạo đức Phật giáo nên được phân loại như một dạng "luân lý học đức hạnh", một đề xuất chúng ta sẽ xem xét trong chương tiếp theo.

Dana

Một trong những hạnh quan trọng nhất cho cư sĩ Phật giáo nói riêng là *dana*, nghĩa là "bố thí" hay cho đi. Đối tượng nhận chính của sự bố thí bởi các cư sĩ Phật giáo là *tăng đoàn* - bởi lẽ tăng ni không sở hữu gì nên họ hoàn toàn phụ thuộc vào sự hỗ trợ của người thế tục. Người thế tục chu cấp mọi nhu cầu vật chất cần thiết cho tăng đoàn, mọi thứ từ thức ăn, y phục, thuốc men cho tới đất đai nhà cửa tạo thành chỗ cư ngụ cho tăng đoàn. Trong nghi lễ *kathina* diễn ra sau kỳ an cư kiết hạ hàng năm ở những nước theo Phật giáo Nguyên thủy, vải bông được người thế tục dâng cho tu sĩ để làm y phục. Mối quan hệ không phải chỉ một chiều, vì tu sĩ đổi lại sẽ truyền dạy giáo pháp cho người thế tục, và bố thí Pháp được xem là món quà cao nhất. Ở mọi cấp độ của xã hội - giữa những người trong gia đình, bạn bè hay thậm chí với người lạ - sự bố thí được thực hành rộng rãi nhất ở các xứ sở Phật giáo và được xem như một dấu hiệu của sự phát triển tâm linh. Điều này là vì người hay bố thí

không chỉ thoát khỏi những ý nghĩ xoay quanh cái tôi, nhạy cảm với nhu cầu của người khác, mà còn dễ thực hành sự buông bỏ và tu dưỡng thái độ không dính mắc. Ở Nam Á, nhiều người biết tới câu chuyện hoàng tử Vessantara, người anh hùng dân gian trong *Túc sinh truyện* (*Vessantara Jataka*). Vessantara cho đi mọi thứ mà ông sở hữu, kể cả vợ con! Nhiều kinh sách Phật giáo Nguyên thủy tán dương sự bố thí, còn kinh sách Đại thừa nhấn mạnh hạnh *bố thí ba la mật* của bồ tát, những người sẵn sàng cho đi kể cả một phần cơ thể hoặc mạng sống của họ nhằm giúp đỡ người khác. Như chúng ta sẽ thấy sau đây, *dana* cũng là hạnh đầu tiên trong "Sáu ba la mật" (*paramita*) của một bồ tát.

Ahimsa

Một trong những nguyên lý căn bản nhất của đạo đức Phật giáo, cũng là điều khiến Phật giáo được ngưỡng mộ rộng rãi, là *ahimsa*, "bất hại". Tuy thuật ngữ này có nghĩa đen là "không gây hại" hay "phi bạo lực", nó chứa đựng nhiều hơn những gì mà cách dịch với âm hưởng tiêu cực này gợi lên. *Ahimsa* không đơn giản là *không có* thứ gì đó, mà nó được thực hành trên cơ sở một cảm giác tôn trọng hết sức tích cực đối với mọi chúng sinh, một quan điểm luân lý được gắn liền với thuật ngữ "tôn trọng sự sống" hoặc "sự thiêng

liêng của đời sống". Nguyên lý tôn trọng sự sống như được hiểu trong đạo đức học cho rằng sự cố ý gây hại hay làm tổn thương chúng sinh là luôn luôn sai về luân lý (một số người đề xướng nguyên lý này cho phép những trường hợp ngoại lệ như tự vệ, nhưng những người khác bác bỏ). Ở Ấn Độ, khái niệm *ahimsa* có vẻ đã bắt nguồn từ trào lưu sa môn (*sramana*, những du sĩ phi chính thống), nói cách khác là từ những trường phái phi Bà la môn như Phật giáo và Kỳ-na giáo (Jainism). Những phái này chú trọng nhiều hơn đến sự lưu tâm (*daya*), từ mẫn (*anukampa*) với chúng sinh, và một sự đồng cảm ngày càng tăng dựa trên nhận thức rằng chúng sinh cũng không thích đau khổ và cái chết, không khác gì mình. Sự hiến tế động vật, vốn đã là một phần quan trọng trong những nghi thức tôn giáo ở Ấn Độ từ thời cổ xưa, đã bị cả Phật giáo và Kỳ-na giáo bác bỏ, xem là nhẫn tâm và man rợ. Một phần do ảnh hưởng của các phái này, nên sự hiến tế máu trong truyền thống Bà la môn chính thống ngày càng được thay thế bởi những cúng tế mang tính biểu tượng như rau, quả và sữa. Nhiều tín đồ Phật giáo - nhất là những tín đồ Đại thừa ở Đông Á - đã theo chủ thuyết ăn chay vì cách ăn uống này không bao hàm việc giết động vật (ăn chay được bàn luận nhiều hơn trong Chương 3).

Giữa các du sĩ, nguyên lý tôn trọng sự sống

đôi lúc được đẩy đến mức thái quá. Chẳng hạn, các tu sĩ Kỳ-na giáo hết sức thận trọng để không phá hoại cả những dạng sống nhỏ xíu như côn trùng, dù không cố ý. Những thực hành của họ đã có một vài ảnh hưởng lên Phật giáo. Ví dụ, tu sĩ Phật giáo thường sử dụng một cái giá lọc để đảm bảo không làm hại những sinh vật nhỏ trong nước uống. Họ cũng tránh đi lại vào mùa mưa để không dẫm lên côn trùng và những sinh vật nhỏ khác vốn xuất hiện nhan nhản sau cơn mưa. Sự lưu tâm thậm chí còn lộ rõ trong những kinh sách thời đầu nói về sản xuất nông nghiệp, vì cày đất gây ra sự sát hại sinh mạng không tránh khỏi. Nhưng nói chung, Phật giáo xem sự sát hại mạng sống chỉ là sai về luân lý khi nó được gây ra một cách cố ý (nói khác đi, khi cái chết của sinh vật là một kết quả được nhắm tới).

Do gắn liền với *ahimsa* nên Phật giáo nhìn chung được cảm nhận là phi bạo lực và yêu hòa bình, một ấn tượng phần nhiều là đúng. Như chúng ta sẽ thấy ở Chương 5, các quốc gia Phật giáo đã không thoát khỏi chiến tranh và mâu thuẫn, nhưng giáo lý Phật giáo vẫn không ngừng tôn vinh sự phi bạo lực và biểu lộ sự không tán thành đối với việc giết hại hay gây ra thương tổn cho chúng sinh.

Từ bi

Lòng trắc ẩn (*karuna*) là một hạnh có tầm quan trọng trong mọi tông phái Phật giáo, nhưng đặc biệt được nhấn mạnh bởi Đại thừa. Trong Phật giáo thời đầu, *karuna* có vai trò thứ hai trong bốn *Brahma-viharas*, hay "Trụ xứ của Phạm thiên". Đây cũng gọi là "Tứ vô lượng tâm", bốn trạng thái tâm thức được trau dồi, đặc biệt thông qua thực hành thiền. Bốn tâm ấy là từ (*metta*), bi (*karuna*), hỷ (*mudita*), và xả (*upekkha*). Thực hành *Tứ vô lượng tâm* nghĩa là lan tỏa những phẩm chất tích cực liên quan đến mỗi vô lượng tâm, đầu tiên hướng chúng đến bản thân, sau đó đến gia đình, cộng đồng xung quanh, cuối cùng đến mọi chúng sinh trong vũ trụ. Trong tranh tượng và nghệ thuật Đại thừa, biểu tượng hiện thân cho trắc ẩn là đại bồ tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm), "người từ trên cao nhìn xuống". Ngài được mô tả là có một ngàn cánh tay mở ra mọi hướng để chăm sóc những người cần đến mình, và ngài liên tục được những người ở hoàn cảnh khó khăn thỉnh cầu. Trong tiến trình thời gian của Phật giáo đã xuất hiện một giáo lý cứu độ bằng đức tin với chủ trương rằng do mức độ từ bi của một vị Phật rất lớn nên chỉ cần trì tụng tên vị Phật là đủ để đảm bảo tái sinh ở một cõi "Tịnh độ" hoặc cõi trời.

Hình 2. Bồ tát Avalokitesvara, hiện thân của từ bi, với ngàn mắt ngàn tay.

Luân lý Đại thừa

Đại thừa là một trào lưu lớn trong lịch sử Phật giáo, bao trùm nhiều tông phái trong một sự tái diễn giải bao quát những lý tưởng, niềm tin và giá trị tôn giáo nền tảng. Không có bằng



chứng về sự tồn tại của Đại thừa trước thế kỷ 2 thuộc Công nguyên, nhưng có thể cho rằng trào lưu đã bắt đầu định hình từ sớm hơn bằng cách hợp nhất giáo lý của nhiều tông phái đang tồn tại lúc bấy giờ. Trong Đại thừa, bồ tát là người dâng hiến bản thân cho việc phụng sự người khác, và hình ảnh bồ tát trở thành hình mẫu mới cho tu tập tôn giáo, đối ngược với *a la hán* (*arhat*), vị thánh trong truyền thống thời đầu nhưng giờ đây bị phê phán vì có một cuộc sống bó hẹp trong tu viện và chỉ theo đuổi sự giải thoát cho bản thân. Do vậy, những trường phái ôm ấp lý tưởng thời đầu bị gọi một cách xem thường là Tiểu thừa (Hinayana, "Cỗ xe nhỏ") hoặc Thanh văn thừa (Sravakayana, "Cỗ xe của người nghe"). Trong Đại thừa, sự chú trọng lớn được đặt vào hai giá trị đi đôi với nhau là từ bi (*karuna*) và trí huệ (*prajna*), và bồ tát thực hành sáu hạnh đặc biệt, được gọi là "Sáu ba la mật" (*paramita*). Có thể thấy rằng ba trong số này (*sila, samadhi, prajna* hay giới, định, huệ) trùng với ba nhánh của Bát chính đạo trong Phật giáo thời đầu, cho thấy sự liên tục và tái định hình trong một truyền thống luân lý đang tiến hóa.

Đại thừa không bác bỏ những giáo lý đạo đức của Phật giáo thời đầu, nhưng gộp chúng vào một khuôn khổ mở rộng của riêng nó, trong đó chúng ta có thể nhận dạng ba cấp độ. Cấp độ thứ nhất

Sáu ba la mật (*paramita*)

Bố thí (*dana*)
Trì giới (*sila*)
Nhẫn nhục (*ksanti*)
Tinh tấn (*virya*)
Thiền định (*samadhi*)
Trí huệ (*prajna*)

được gọi là "Nhiếp luật nghi giới" (*samvara-sila*), bao gồm sự tuân thủ tỉ mỉ các cấm giới. Cấp độ thứ hai được gọi là "Nhiếp thiện pháp giới" (*kusala-dharma-samgrahaka-sila*), liên quan đến sự tu dưỡng những phẩm chất tốt cần thiết cho thành tựu niết bàn. Loại thứ ba được gọi là "Nhiêu ích hữu tình giới" (*sattva-artha-kriya-sila*), hàm chứa hành động đạo đức hướng đến nhu cầu của người khác. Đại thừa tuyên bố rằng những tín đồ thời đầu chỉ tiếp cận được cấp độ thứ nhất, và những thực hành giới luật của họ là không đầy đủ vì thiếu sự lưu tâm đến hạnh phúc của người khác.

Đại thừa không phải là một hệ thống thuần nhất, và không có một bộ quy tắc đạo đức "chính thức" nào cả cho cư sĩ lẫn tu sĩ. Giới luật của những tông phái thời kỳ đầu* không bị bác bỏ

* Phật giáo Nguyên thủy.



mà tiếp tục được tăng ni tuân thủ bên cạnh những giáo lý mới dành cho bồ tát trong kinh văn Đại thừa.

Phương tiện thiện xảo (upaya-kausalya)

Một đổi mới quan trọng trong đạo đức Đại thừa là giáo lý về *Phương tiện thiện xảo* (*upaya-kausalya*). Nguồn gốc của ý niệm này được tìm thấy trong kỹ năng thuyết pháp của Đức Phật, thể hiện ở khả năng Ngài điều chỉnh thông điệp phù hợp với ngữ cảnh thuyết pháp. Ví dụ, khi nói với người Bà la môn, Đức Phật thường giải thích giáo pháp bằng cách nói tới những nghi lễ và truyền thống của họ, từng bước dẫn dắt người nghe đến chỗ thấy được tính đúng đắn của chân lý Phật giáo. Ngụ ngôn, ẩn dụ, hoán dụ tạo thành một bộ phận quan trọng trong danh mục thuyết pháp của Ngài, được điều chỉnh khéo léo để phù hợp với cấp độ của người nghe. Đại thừa phát triển triệt để ý tưởng này bằng cách gợi ý, chẳng hạn trong những kinh văn như kinh *Pháp Hoa* (khoảng thế kỷ 1 thuộc Công nguyên), rằng những giáo lý thời đầu không chỉ được thuyết một cách khéo léo, mà toàn bộ giáo lý là một phương tiện để đạt cứu cánh ở chỗ không có nội dung nào trong đó không thể được điều chỉnh để phù hợp với sự đòi hỏi của hoàn cảnh thay đổi. Ý tưởng này có những ý nghĩa nhất định đối với đạo đức.

Nếu những thuyết pháp của Đức Phật là có tính tạm thời thay vì tối hậu, vậy có khi nào những giới luật mà chúng chứa đựng cũng có bản chất tạm thời thay vì tối hậu? Như vậy, những quy tắc rõ ràng và chặt chẽ mà chúng ta gặp trong các kinh sách thời đầu nhằm ngăn chặn những loại hành động nhất định có thể được hiểu là mang tính định hướng hơn là sự trói buộc dứt khoát. Cụ thể, những anh hùng luân lý mới của Đại thừa là các bồ tát có thể có sự linh hoạt lớn hơn và phạm vi hành xử rộng rãi hơn dựa trên nhận thức của họ về tầm quan trọng của từ bi. Một bồ tát phát nguyện cứu độ mọi chúng sinh, và trong nhiều tư liệu, có bằng chứng cho thấy bồ tát không nhất nhất tuân theo những quy tắc và điều lệ khi chúng có vẻ cản trở con đường thực hiện sứ mệnh cứu độ của mình. Đòi hỏi giờ đây là hành xử theo tinh thần chứ không theo chữ nghĩa của giới luật, và một số kinh sách đi xa đến mức cho phép *karuna* được đứng cao hơn mọi suy xét khác, thậm chí thừa nhận những hành động phi luân lý nếu bồ tát thấy rằng làm như vậy sẽ ngăn chặn hay giảm thiểu khổ ải.

Trong những số kinh văn nhất định, áp lực điều chỉnh hoặc tạm hoãn thi hành các quy tắc để ưu tiên cho từ bi đã dẫn tới sự hình thành những quy tắc ứng xử mới cho bồ tát, đôi lúc cho phép sự phạm giới. Ví dụ, trong kinh *Phương*

tiện thiện xảo (*Upaya-kausalya-sutra*, khoảng thế kỷ 1 trước Công nguyên), sự giết hại cũng được cho là hợp lý nhằm ngăn ai đó thực hiện một tội ác ghê tởm khiến phải chịu quả báo trong địa ngục. Nói dối, từ bỏ đời sống độc thân hay những trường hợp phạm giới khác cũng được xem là có thể chấp nhận được trong những trường hợp ngoại lệ. Liệu một hành vi như vậy được kinh văn xem là phù hợp, một mô hình cho những người khác bắt chước, hay chỉ nhằm nói lên tâm từ bi lớn lao của bồ tát, người sẵn lòng chấp nhận nghiệp báo của sự phạm giới như cái giá phải trả cho việc giúp đỡ người khác? Điều này không phải luôn rõ ràng.

Trong các giáo huấn Mật tông, giới luật đôi khi cũng được gác sang một bên. Mật tông (Tantra), còn được gọi là Kim cương thừa (Vajrayana, "Cỗ xe kim cương") hay Chân ngôn thừa (Mantrayana, "Cỗ xe của chân ngôn"), là một hình thức Phật giáo được phát triển ở Ấn Độ trong thế kỷ 6 thuộc Công nguyên, có đặc trưng là phản đạo lý (sự đảo ngược những quy tắc luân lý) và ứng dụng thần thông nhằm đẩy nhanh sự giác ngộ của hành giả chỉ trong một đời người. Một trong những kỹ thuật cơ bản của Mật tông là biến năng lượng tinh thần tiêu cực thành tích cực, sử dụng một hình thức luyện khí kỳ bí mà người ta tin là giúp chuyển hóa toàn bộ nhân

cách. Bằng cách giải phóng năng lượng đang bị kẹt ở cấp độ bản năng vào những cảm xúc như sợ hãi và dâm dục, người ta tin rằng hành giả có thể thực hiện một điều về tâm lý tương đương như bắn phá nguyên tử, sử dụng năng lượng được tạo ra để đẩy họ tiến nhanh tới giác ngộ. Trong những hình thức nhất định của Mật tông, các hành trì như vậy đòi hỏi sự cố ý đảo ngược một cách có kiểm soát những chuẩn tắc luân lý, phá vỡ những điều cấm kỵ nhằm giúp tâm trí bùng thoát khỏi các khuôn mẫu tư duy truyền thống, lọt vào một trạng thái tâm thức được cho là cao hơn. Ví dụ về những hành động như vậy là uống rượu, giao phối - cả hai đều là những vi phạm nghiêm trọng giới luật tu sĩ. Một số hành giả hiểu những giáo pháp và hành trì như vậy theo nghĩa đen, trong khi những người khác xem chúng chẳng qua có tính biểu tượng, chỉ là những chủ đề hữu ích cho thiền quán.

Kết luận

Chúng ta có thể tổng kết những điểm chính trong khảo sát ngắn gọn này bằng cách nói rằng những lời dạy luân lý của Phật giáo được xem là đặt nền móng trên quy luật vũ trụ của Pháp thay vì là những điều răn do Thượng đế trao truyền. Phật giáo chủ trương rằng những đòi hỏi



của quy luật đã được tiết lộ bởi những vị thầy giác ngộ, và bất kỳ ai cũng có thể hiểu được khi phát triển trí huệ cần thiết. Khi sống một cuộc sống hợp luân lý, một người trở thành hiện thân cho Pháp. Người nào sống và giữ giới như vậy có thể kỳ vọng thu được nghiệp báo tốt đẹp, như là hạnh phúc trong đời này, tái sinh tốt trong đời tiếp theo, và cuối cùng sẽ thành tựu niết bàn. Những lời dạy luân lý của Phật giáo nhấn mạnh kỷ luật tự thân (nhất là cho những người đã chọn đời sống tu sĩ), sự bố thí (*dana*), phi bạo lực (*ahimsa*), và từ bi (*karuna*). Phật giáo Đại thừa đặc biệt chú trọng việc phụng sự người khác, điều này đôi lúc đã dẫn tới một mâu thuẫn giữa từ bi và giữ giới. Tuy quan niệm về phương tiện thiện xảo và giáo pháp Mật tông đã có một vài ảnh hưởng lên đạo đức Phật giáo, nhưng quan điểm chủ đạo vẫn là giới luật thể hiện những đòi hỏi của Pháp và không nên bị vi phạm.



Đạo đức - Đông và Tây

Chương trước đã phác họa những giáo huấn luân lý căn bản của Phật giáo, và trong chương này, chúng ta suy ngẫm về những điều trên từ một tầm nhìn lý thuyết, làm tiền đề để nói tới những vấn đề ứng dụng cụ thể trong phần còn lại của cuốn sách. Những câu hỏi được xem xét ở đây bao gồm làm thế nào có thể xếp loại Phật giáo như một hệ thống đạo đức, nó giống hoặc khác với đạo đức phương Tây đến đâu, những vấn đề về phương pháp luận khi rút ra sự so sánh giữa phương Đông và phương Tây. Một chủ đề quan trọng khác là sự vắng mặt hiển nhiên của một truyền thống đạo đức có tính triết học trong Phật giáo. Kết lại chương này là một tổng kết về lịch sử nghiên cứu đạo đức Phật giáo

ở phương Tây, giới thiệu về một phong trào hoạt động đương đại được gọi là "Phật giáo nhập thế", và một số ngẫm nghĩ về câu hỏi liệu có thể có một "quan điểm Phật giáo" đại diện cho các vấn đề luân lý không.

Phân loại đạo đức học

Đạo đức học như đã tiến triển ở phương Tây có thể được xem là có ba nhánh: i) đạo đức học mô tả; ii) đạo đức học chuẩn tắc; iii) siêu đạo đức học. Nói một cách chung chung, nhiệm vụ của nhánh thứ nhất là đưa ra một giải thích khách quan về những đòi hỏi, quy tắc, giá trị luân lý của một cộng đồng hoặc nhóm, cho thấy làm thế nào những lời dạy và nguyên lý dẫn dắt hành động được áp dụng trong những bối cảnh cụ thể. Nhánh thứ hai, đạo đức học chuẩn tắc, đề xướng những quy tắc và nguyên lý chung, chi phối cách chúng ta hành xử, định nghĩa tính chất và dáng vẻ của một "đời sống tốt" hoặc cuộc sống mà chúng ta nên có. Nó còn nhằm lý giải và hiệu lực hóa những chuẩn tắc mà nó tìm cách thiết lập. Cuối cùng, siêu đạo đức học xem nhiệm vụ của nó là làm rõ về mặt khái niệm bằng cách phân tích ý nghĩa của những thuật ngữ luân lý, định rõ đặc điểm của những mối quan hệ logic trong các lý lẽ luân lý. Nó khảo sát trên tinh thần phê

bình những logic của việc hợp pháp hóa và hiệu lực hóa đạo đức, và xem xét vấn đề tổng quát là chứng minh tính chính đáng của những hệ thống đạo đức cạnh tranh nhau.

Áp dụng cách phân loại này, chương trước đã phác họa những lời dạy luân lý căn bản của Phật giáo nên chủ yếu liên quan đến đạo đức học mô tả; chương này bàn luận những câu hỏi nhìn chung có bản chất siêu đạo đức; và phần còn lại của cuốn sách nói đến những vấn đề trong đạo đức học chuẩn tắc. Trọng tâm của chúng ta chủ yếu là sự ứng dụng những nguyên lý chuẩn tắc vào các vấn đề cụ thể (ví dụ như phá thai, an tử, sinh thái, chiến tranh), nên có thể nói quan tâm chủ yếu của cuốn sách này là *đạo đức học chuẩn tắc ứng dụng* (applied normative ethics).

Các lý thuyết đạo đức học

Ba trong số những lý thuyết đạo đức học có ảnh hưởng nhất ở phương Tây là nghĩa vụ luận (dentology), thuyết vị lợi (utilitarianism), và đạo đức học đức hạnh (virtue ethics). Immanuel Kant (1724-1804) là một trong những tiếng nói dẫn đầu về đạo đức học nghĩa vụ, một cách tiếp cận nhấn mạnh những ý niệm về bổn phận và nghĩa vụ, có đặc trưng là nhìn lại đằng sau để tìm sự biện minh. Ví dụ, một nhà nghĩa vụ luận

có thể đề xuất rằng về mặt đạo đức, lý do tôi phải đưa 5 đôla cho Tom là vì tôi đã hứa làm vậy khi mượn tiền của anh ta ngày hôm qua. Lời hứa của tôi trong quá khứ tạo ra một nghĩa vụ luân lý mà giờ tôi có bổn phận phải hoàn thành. Những hệ thống đạo đức thuộc nghĩa vụ luận thường nhấn mạnh các quy rắc, răn dạy, giới luật - chúng áp đặt những nghĩa vụ mà chúng ta có bổn phận thi hành. Ngược lại, thuyết vị lợi - một lý thuyết gắn chặt với Jeremy Bentham (1784-1832) và John Stuart Mill (1806-1873) - tìm sự biện minh trong tương lai ở những kết quả tốt, được kỳ vọng sinh ra từ sự thực hiện một hành động. Các nhà vị lợi sẽ lý giải nghĩa vụ trả nợ của tôi bằng cách chỉ ra sự thỏa mãn mà Tom có được khi được trả lại tiền, lợi ích của việc duy trì tình bạn, lợi thế vì có thể hỏi vay Tom một khoản khác khi cần, và nhìn chung tốt cho một xã hội có những người giữ lời hứa và trả tiền. Họ sẽ đong đếm những kết quả này với những bất lợi vì không trả nợ - như mất đi tình bạn, sự tín nhiệm và tin tưởng - và kết luận rằng trong hai lựa chọn, cách thứ nhất được ưa thích hơn, do vậy là lựa chọn đúng đắn hơn về luân lý.

Đạo đức học đức hạnh đưa ra một thứ nằm giữa hai nhánh kia, và có khuynh hướng nhìn cả quá khứ lẫn tương lai để tìm lời biện hộ. Aristotle (384-322 trước Công nguyên) là tiếng nói

dẫn đầu của đạo đức học đức hạnh. Theo nhánh này, điều có tầm quan trọng chính yếu trong đạo đức không phải là những nghĩa vụ có trước hay những kết quả dễ chịu, mà là sự phát triển tính cách sao cho một người trở nên tốt một cách tự phát và theo thói quen. Đạo đức học đức hạnh đi tìm sự chuyển hóa nhân cách thông qua rèn luyện những thói quen đúng theo thời gian, để những khuôn mẫu ứng xử tiêu cực dần dần được thay thế bởi những khuôn mẫu ứng xử tích cực và lợi lạc. Theo đạo đức học đức hạnh, cách hành xử đúng không phải là tuân theo những kiểu quy tắc nhất định, cũng không phải tìm kiếm những kết quả dễ chịu, mà đầu tiên và trên hết để *là* hoặc *trở thành* một kiểu người nhất định. Khi sự chuyển hóa này tiến triển, con người đức hạnh rất có thể thấy rằng hành vi của mình ngày càng hòa hợp một cách tự phát với những chuẩn tắc luân lý thông thường. Nhưng ngược với đạo đức học nghĩa vụ, trong đạo đức học đức hạnh, những chuẩn tắc này được hấp thu thay vì bị áp đặt từ bên ngoài. Nói đến những kết quả của ứng xử luân lý, điều không hiếm gặp là một người có phương châm sống nhất quán và sống theo một tập hợp những giá trị được chọn và hấp thu một cách có ý thức sẽ là người hạnh phúc hơn với cuộc sống ấy. Ở đây có sự tương tự với thuyết vị lợi, xem đời sống hợp luân lý là nhằm có được hạnh

phúc. Aristotle gọi trạng thái thoải mái từ việc sống đúng đắn là *eudaimonia*, một thuật ngữ thường được dịch là "hạnh phúc" nhưng thật ra có ý nghĩa giống như "phát đạt" hay "phồn vinh". Đạo đức học đức hạnh do vậy đề xướng một con đường chuyển hóa bản thân, trong đó một người dần dần biểu hiện những chuẩn mực ứng xử lý tưởng, giống như được thể hiện trong hành vi của những vị thầy hoặc những thánh nhân đã tiến xa hơn về phía mục tiêu thỏa mãn của con người. Ứng xử của những hình mẫu này cung cấp một khuôn mẫu để định hình sự ứng xử của chúng ta: những phẩm chất tích cực của họ tiết lộ đức hạnh mà chúng ta nên noi theo, và những hành động mà họ tránh một cách nhất quán được luật hóa thành những *giới* nhằm dẫn dắt tín đồ của họ.

Đạo đức học so sánh

Có lý thuyết nào trong số ba lý thuyết nói trên giúp chúng ta hiểu bản chất của đạo đức Phật giáo không? Trước khi đưa ra sự so sánh, chúng ta phải ngừng lại, suy ngẫm về những vấn đề thuộc phương pháp luận mà các so sánh ấy đặt ra. Có hợp lý không khi đơn giản đối chiếu đạo đức phương Tây và đạo đức phương Đông một cách chân phương, hay là có những khác

biệt văn hóa, lịch sử và khái niệm, khiến một so sánh như vậy trở nên méo mó hoặc mất hiệu lực? Rất có thể những giả định và tiền đề của tư tưởng phương Tây không tương thích với những giả định và tiền đề của Phật giáo, và một so sánh không đủ nhạy cảm hoặc đủ sắc thái sẽ bó buộc Phật giáo vào một khuôn khổ khiên cưỡng, dẫn tới bỏ qua những khía cạnh quan trọng trong giáo lý của nó chỉ vì chúng không có thứ tương tự ở phương Tây. Ví dụ, người ta có thể tự hỏi Phật giáo có khớp với phân loại phương Tây về "tôn giáo" không, hoặc nó nên được phân loại như thế nào? Những vấn đề loại này đã làm đau đầu nhiều học giả làm việc trong lĩnh vực mới nảy sinh trong vài thập kỷ qua là đạo đức học so sánh, nhưng cho đến nay vẫn chưa có một phương pháp luận được đồng thuận cho việc thực hiện một nghiên cứu so sánh.

Bất kể những cạm bẫy tiềm tàng khi rút ra kết luận từ việc so sánh giữa phương Đông và phương Tây, nỗ lực để có được một hiểu biết lý thuyết nào đó về cấu trúc của đạo đức Phật giáo vẫn quan trọng. Hãy lưu ý rằng các học giả tìm hiểu những nhánh khác của triết học Phật giáo đã không ngần ngại rút ra kết luận từ việc so sánh giữa các nhà tư tưởng cũng như các khái niệm của Phật giáo và phương Tây. Một điểm khác biệt là khi nghiên cứu những nhánh này

của tư tưởng Phật giáo, các học giả đã tham gia vào một đối thoại vốn đã bắt đầu từ nhiều thế kỷ trước giữa chính các tín đồ Phật giáo. Nhưng khi liên quan đến đạo đức lại không có một bàn luận liên tục nào để tham gia, và sự đối thoại mới chỉ bắt đầu.

Đạo đức học đức hạnh

Với những phân rẽ như trên, tôi nghĩ hoàn toàn có thể nói giữa các học giả đang có sự đồng thuận gia tăng rằng đạo đức Phật giáo giống với đạo đức học đức hạnh hơn bất kỳ lý thuyết đạo đức phương Tây nào khác. Có đủ những điểm chung để ít nhất nói về một sự giống nhau "theo phả hệ" giữa hai hệ thống. Đây là vì, đầu tiên và trên hết, Phật giáo là một con đường chuyển hóa bản thân, tìm cách diệt trừ những trạng thái tiêu cực (thói hư tật xấu) và thay chúng bằng những trạng thái tích cực hoặc lành mạnh (đức hạnh). Đây là con đường để một người trở thành Phật. Sự chuyển hóa "người đời" thành một vị Phật xảy đến thông qua tu dưỡng những đức hạnh cụ thể (nói một cách khuôn mẫu là trí huệ và từ bi), nhằm từng bước dẫn tới mục tiêu phát triển trọn vẹn bản thân, được gọi là niết bàn.

Có những điểm khác biệt: đạo đức học đức hạnh như được hình thành ở phương Tây không

bao hàm một niềm tin vào tái sinh hay đầu thai. Tuy nhiên, nó có thể được xem như một lý thuyết "tự nhiên hóa" về *nghiệp*, trong đó những kết quả tốt của hành động hợp luân lý được thể hiện trong hiện tại thay vì trong những đời sống tương lai. Đức hạnh, như Aristotle chỉ ra, là sự tưởng thưởng của chính nó, và người đức hạnh (trong truyền thống đạo đức học đức hạnh, điều này có nghĩa là một con người chân thật về tinh thần và hợp nhất về tâm lý, không phải một người chỉ đơn giản mộ đạo hay làm ra vẻ mộ đạo) có thể kỳ vọng có được một cuộc sống thỏa mãn và đáng sống hơn, và như vậy là đang thu hoạch những kết quả tốt từ đức hạnh của họ ngay trong đời này.

Không phải mọi học giả sẽ đồng ý với sự đồng nhất như vậy giữa Phật giáo và đạo đức học đức hạnh. Một quan điểm khác cũng đáng xem xét nghiêm túc là đạo đức Phật giáo không thể được gói gọn hoàn toàn trong bất kỳ mô hình lý thuyết phương Tây nào. Chúng ta đã lưu ý rằng Phật giáo có những đặc điểm chung với mọi lý thuyết đã được mô tả cho tới lúc này. Giống như nghĩa vụ luận, Phật giáo có các quy tắc và giới luật gần như có thể gọi là những chế định về luân lý. Kinh sách thời đầu lặp đi lặp lại không mệt mỏi rằng những hành động nhất định như sát sinh là không được thực hiện dưới bất kỳ hoàn

cảnh nào, và những quy tắc loại này là điển hình của đạo đức học nghĩa vụ. Đôi lúc, chúng ta có thể thấy để làm bằng chứng *chống lại* một quan điểm nghĩa vụ luận, luận điểm thường được đưa ra là giới luật được thọ nhận tự nguyện - không giống như những lời răn của Cơ Đốc giáo - nên Phật giáo không *áp đặt* nghĩa vụ luân lý lên bất kỳ ai. Nhưng điều này bỏ qua thực tế rằng những nghĩa vụ tuân thủ Pháp vẫn tồn tại dù người ta có chính thức thừa nhận chúng hay không: nghiệp xấu sẽ theo sau một hành động sai trái bất kể một người đã chính thức thọ giới hay chưa. Do vậy, có vẻ như sống có đạo đức là một bổn phận thuộc nghĩa vụ luận mà tất cả chúng ta phải chịu.

Giữa Phật giáo và thuyết vị lợi có một sự tương tự có lẽ còn gần hơn nữa. Đi theo cách trình bày của chủ nghĩa vị lợi, nhiều kinh sách khuyên Phật tử suy ngẫm sâu xa về những hậu quả từ các lựa chọn tinh thần của họ. Theo thuyết vị lợi, hành động đúng là những hành động có kết quả tốt đẹp, và trong Phật giáo, giáo lý về *nghiệp* dạy rằng có một mối liên hệ chặt chẽ giữa hành động tốt và hạnh phúc tương lai.

Giáo huấn *Phương tiện thiện xảo* của Đại thừa cũng có một khía cạnh vị lợi, vì có vẻ nó ưu tiên kết quả tốt đẹp hơn là sự tôn trọng giới luật. Khi được kết hợp với sự chú trọng vào từ bi, nó

có thể được xem như thuyết vị lợi hỗn hợp của Cơ Đốc giáo, được gọi là "đạo đức học tình huống" do Joseph Fletcher* đề xướng, trong đó sự tối đa hóa tình yêu trên thế giới được xem là chuẩn mực đúng sai duy nhất. Nhưng một lần nữa, ở đây có những khác biệt. Trong khi thuyết vị lợi chỉ dựa vào kết quả để biện minh về luân lý, Phật giáo còn đặt sức nặng lớn vào ý định (*cetana*). Một khác biệt nữa là Phật giáo dạy rằng hành động có kết quả tốt là vì chúng là hành động tốt, còn thuyết vị lợi chủ trương rằng hành động là tốt vì chúng có kết quả tốt. Chúng ta sẽ trở lại điểm này sau.

Sự thiếu vắng "đạo đức" trong Phật giáo

Chúng ta có thể hỏi chính tín đồ Phật giáo để biết tôn giáo của họ có quan điểm thế nào về những câu hỏi thuộc loại nêu trên. Tuy nhiên, điều đáng tò mò là không có một ý kiến có thẩm quyền nào về những vấn đề như vậy. Các nhóm Phật giáo đương đại hiếm khi công bố những khảo luận bày tỏ quan điểm, và những nhà tư tưởng vĩ đại của quá khứ không để lại di sản nào dưới dạng khảo luận về đạo đức. Thậm chí không có

---

* Joseph Fletcher (1905-1991), người đặt nền móng cho lý thuyết "đạo đức học tình huống" vào thập niên 1960.

lấy một từ nào về "đạo đức" *(ethics)* trong những kinh văn Ấn Độ thời đầu - từ gần đúng nhất với nó là *sila* (giới), thường được dịch là "luân lý" *(morality)*, với ý nghĩa nghiêng về phía hành vi có kỷ luật hoặc sự thu thúc bản thân. Trong tiến trình lịch sử của Phật giáo, chưa từng xuất hiện một nhánh học thuật nào liên quan đến sự phân tích các quy tắc luân lý ở phương diện triết học. Nhưng còn về những kinh sách nói tới *hạnh* và *giới* mà chúng ta đề cập ở chương trước - chúng có liên quan đến đạo đức không? Thực tế là có, nhưng ở chỗ là những lời dạy luân lý, chúng tạo thành luận đề hoặc dữ liệu thô về đạo đức thay vì là chính đạo đức.

Có lẽ điểm này có thể được giải thích bằng cách nói tới một sự phân biệt đôi lúc được đặt ra giữa "đạo đức" và "luân lý". Thỉnh thoảng, câu hỏi được nêu ra là tại sao chúng ta có hai từ trong tiếng Anh**, thường được sử dụng thay thế nhau cho cái có vẻ là cùng một thứ. Câu trả lời đơn giản là chúng ta có hai từ vì một bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp, một bắt nguồn từ tiếng Latin; nhưng giải thích khác là mỗi thuật ngữ có một sắc thái đặc biệt riêng. Cụ thể, người ta gợi ý rằng "luân lý" *(morality)* được sử dụng để nói

---

** "Ethics" và "morality", cùng được hiểu là "đạo đức" hoặc "luân lý".

lên những chuẩn mực hoặc giá trị của một xã hội như chúng tồn tại "trong thực tế", trong khi "đạo đức" *(ethics)* nói tới sự phân tích mang tính phê bình những giá trị ấy bởi những người như các triết gia. Do vậy có thể nói luân lý cung cấp dữ liệu thô cho những cân nhắc của nhà đạo đức học. Bất kể căn cứ của nó là gì, sự phân biệt này (mà tôi không muốn nhấn mạnh quá nhiều) vẫn hữu ích vì nó cho phép chúng ta mặc nhiên chấp nhận rằng tuy Phật giáo có nhiều điều để nói về luân lý, nó lại không có gì nhiều để nói về đạo đức. Nhìn chung, có vẻ đã rất thiếu sự quan tâm hay mong muốn tìm hiểu những khái niệm và nguyên lý làm cơ sở cho những lời dạy luân lý của Phật giáo. Chẳng hạn, rất hiếm khi chúng ta thấy Đức Phật chuyển đến một bàn luận về những câu hỏi lý thuyết liên quan đến đạo đức, hay đáp lại những chất vấn hóc búa về đạo đức và chính trị giống như những gì Pharisees đặt ra với Chúa Jesus, chẳng hạn việc trả thuế cho người La Mã có đúng không* (Matt 22:17).

Một trong những tư liệu thời đầu ít ỏi khám phá những vấn đề luân lý nan giải là *Di-lan-đà vấn đạo (Milindapanha Sutra)*, và điều thú vị là dù phần lớn tác phẩm được sáng tác ở Sri

---

* *"Vậy, xin thầy nói cho chúng tôi, thầy nghĩ thế nào: Có nên nộp thuế cho Caesar hay không?"* (Tân ước - Matthew 22:17)



Lanka, cuộc tranh luận được ghi lại trong bản văn này lại diễn ra ở một vùng chịu ảnh hưởng Hy Lạp ở tây bắc Ấn Độ, giữa một tu sĩ Phật giáo là Na-tiên (Nagasena) và một vị vua Hy Lạp là Di-lan-đà (Milinda). Trong bản văn này, chúng ta thấy những gì có thể là khởi đầu của một dòng truy cầu đạo đức tương tự như những nghịch lý Socrates** trong các đối thoại ban đầu của Plato***. Chẳng hạn, trong *Euthyphro*, Socrates hỏi liệu những thứ nhất định là tốt vì Thượng đế răn dạy như vậy, hay Thượng đế răn dạy như vậy vì chúng là tốt. Một phiên bản Phật giáo của vấn đề này có thể là câu hỏi liệu những hành động nhất định là tốt vì chúng dẫn tới nghiệp tốt, hay chúng dẫn tới nghiệp tốt vì chúng là tốt. Đây là câu hỏi nền tảng để hiểu đạo đức Phật giáo, bởi lẽ câu trả lời "đúng" cho phần thứ nhất có nghĩa là đạo đức Phật giáo là thuyết vị lợi, trong khi một câu trả lời khẳng định cho phần thứ hai có nghĩa là đạo đức Phật giáo là nghĩa vụ luận. Đáng ngạc nhiên là câu hỏi này có vẻ chưa từng xảy ra với các nhà tư tưởng Phật giáo, và không may, nó không phải

---

** Socrates (khoảng 470/469 - 399 trước Công nguyên), triết gia cổ Hy Lạp.

*** Plato (khoảng 424/423 - 348/347 trước Công nguyên), triết gia cổ Hy Lạp.

một trong những nghịch lý được vua Di-lan-đà đặt ra trong bàn luận với Na-tiên. Để so sánh, nếu chúng ta nhìn vào văn học phương Tây khoảng cùng thời kỳ với kinh tạng Pali, có thể thấy những tác giả như Plato và Aristotle* không chỉ khảo sát những vấn đề nan giải như vậy, mà còn sáng tác những khảo luận lớn về đạo đức và chính trị. *Cộng hòa* của Plato là một bàn luận mở rộng về ba đề tài đan xen nhau - chính trị, công bằng và đạo đức - và nhiều tác phẩm lớn của Aristotle, trong đó đáng chú ý là *Đạo đức kiểu Nicomachus* (Nichomachean Ethics) và *Chính trị* (Politics), cũng tập trung vào các chủ đề này. Tuy nhiên, có vẻ không có một khảo luận của bất kỳ tác giả Phật giáo nào sánh được với những công trình ấy; cứ như thể những chủ đề này đơn giản không có vai trò gì trong kinh điển Phật giáo.

Những lý do vắng bóng đạo đức

Tại sao trong Phật giáo hiện còn có quá ít tư liệu về đạo đức? Phải chăng giống như người Mỹ chơi bóng chày (baseball) còn người Anh chơi cricket, những văn hóa khác nhau đơn giản là

---

* Aristotle (khoảng 385 - 322 trước Công nguyên), triết gia cổ Hy Lạp.

có những quan tâm và chuyên môn khác nhau? Hay là có những lý do sâu xa hơn, liên quan đến những lịch sử văn hóa khác nhau của phương Đông và phương Tây? Như mọi người đều biết, người Hy Lạp đã phát minh ra nền dân chủ, và môn khoa học chính trị đã xuất hiện để phát triển những tổ chức có nền tảng dựa trên các nguyên lý đạo đức như là sự công bằng. Những nhà tư tưởng cổ điển như Aristotle xem chính trị và đạo đức có liên quan không thể tách rời, và hiểu rằng một xã hội công bằng, bình đẳng phải được đặt trên những nền tảng luân lý chắc chắn và có cơ sở triết lý vững chắc. Tuy nhiên, khái niệm công bằng lại hiếm - nếu không nói là không bao giờ - được đề cập trong văn học Phật giáo. Có lẽ đó là vì Phật giáo phát triển trong một hệ thống xã hội mà người Hy Lạp sẽ xem là chuyên chế. Những bộ tộc cộng hòa, chẳng hạn bộ tộc Thích-ka (Sakya) mà Đức Phật là thành viên, đã nhanh chóng bị chinh phục và sáp nhập bởi những nền quân chủ hùng mạnh, và một trong số đó là vương quốc Ma-kiệt-đà (Magadha) cuối cùng đã thống lĩnh tất cả. Hoàn cảnh này cung cấp những nền tảng chính trị cho Đế chế Maurya, nơi nhà cai trị theo Phật giáo là vua A-dục (Asoka) lên ngôi vài thế kỷ sau đó. Trong một bối cảnh như vậy, khi quyền lực nằm trong tay các quân chủ thay vì công dân, những

môn như chính trị học và đạo đức học đa phần là không cần thiết. Xuyên suốt lịch sử dài của nó, Phật giáo đã chủ yếu tồn tại trong những hệ thống xã hội phi dân chủ, nên có lẽ không ngạc nhiên khi chúng ta không thấy đạo đức và chính trị có được một vị thế uy tín trong hệ thống giáo lý của nó.

Một lý do Phật giáo đã tránh né những vấn đề như vậy có thể là vì động cơ ban đầu của nó đến từ một trào lưu du sĩ, chối bỏ đời sống xã hội và những hệ thống luật lệ tôn giáo chi phối nó (chẳng hạn như được minh họa trong truyền thống Dharmasastra [Pháp điển] của Hindu giáo). Có thể có những lý do khác, nhưng do kiến thức của chúng ta về sự phát triển lịch sử của tư tưởng đạo đức Phật giáo còn hạn chế nên những ý kiến như vậy vẫn mang tính ước đoán.

Đạo đức Phật giáo ở phương Tây

Chỉ từ khi Phật giáo đến phương Tây, bộ môn đạo đức Phật giáo mới phát triển. Khởi đầu của bộ môn này có thể được xem là từ năm 1964, khi Winston King thấy "gần như hoàn toàn không có những tư liệu đương đại về đạo đức Phật giáo trong tiếng Anh", nên đã xuất bản cuốn sách *Mong cầu niết bàn* (In the hope of Nibbana) của ông. King biểu lộ sự quan tâm đến sáu khía cạnh

của đạo đức Phật giáo Nguyên thủy, và nêu lên những câu hỏi chung chung về vai trò của đạo đức trong Phật giáo. Trong thập niên 1970, một số học giả Sri Lanka, đáng chú ý có Jayatilleke và Premasiri, đã bắt đầu đặt ra nhiều câu hỏi lý thuyết dứt khoát hơn. Sử dụng thuật ngữ học phương Tây, Jayatilleke khi nói tới đạo đức học Phật giáo đã viết:

> Nó là vị kỷ hay vị tha? Nó là tương đối luận hay tuyệt đối luận? Nó là khách quan hay chủ quan? Nó là nghĩa vụ luận hay mục đích luận? Nó là tự nhiên luận hay phi tự nhiên luận?

Sự tập trung vào đạo đức Phật giáo Nguyên thủy tiếp tục với việc xuất bản tác phẩm mô tả của đại đức Hammalava Saddhatissa, *Đạo đức Phật giáo*, vào năm 1970, một cuốn sách liên tục được tái bản trong hơn 30 năm. Trong thời gian ấy, chỉ một số lượng nhỏ những tác phẩm khác xuất hiện, bất kể sự bùng nổ mối quan tâm của phương Tây đến Phật giáo và một dòng chảy cuồn cuộn những xuất bản phẩm về các khía cạnh khác của tư tưởng Phật giáo. Không có tạp chí học thuật nào dành riêng cho đạo đức Phật giáo cho đến khi tôi và Charles S. Prebish sáng lập tạp chí online *Journal of Buddhist Ethics* vào năm 1994.

Những phân loại lý thuyết

Làm thế nào chúng ta đáp lại những câu hỏi về bản chất lý thuyết của đạo đức Phật giáo mà Jayatilleke đã nêu lên? Tôi đã đề xuất rằng Phật giáo thuộc về một họ lý thuyết đạo đức được gọi là "đạo đức học đức hạnh", và nếu điều này là đúng, nó sẽ phần nào giúp chúng ta phân loại những giáo huấn đạo đức của nó theo các phạm trù phương Tây. Có thể nói Phật giáo vừa *vị kỉ* (egoistic) vừa *vị tha* (altruistic) ở chỗ xem hành vi luân lý dẫn tới điều tốt đẹp cho cả bản thân và người khác. Nó là *tương đối luận* ở chỗ trong trường hợp thích hợp thì bao hàm sự linh hoạt, nhưng không phải ở góc độ cho rằng những quy tắc luân lý (nhằm phân biệt với tập tục hay cung cách ứng xử) chẳng qua là kết quả của những hoàn cảnh văn hóa và lịch sử địa phương. Nó là *tuyệt đối luận* ở chỗ cho rằng những điều nhất định luôn là phi đạo đức (chẳng hạn tham lam và sân hận), những điều nhất định luôn là tốt (chẳng hạn từ bi và phi bạo lực). Về vấn đề *tính khách quan*, chúng ta thấy trong chương trước rằng là một phương diện của Pháp, những giáo huấn đạo đức của Phật giáo được xem là đúng một cách khách quan, thuận theo bản chất của sự vật. Nếu Pháp tồn tại theo ý nghĩa này như một quy luật luân lý khách quan, điều đó gợi ý

rằng thông qua sự sử dụng lý lẽ, các cá nhân có thể đảm bảo những lựa chọn của họ là có giá trị khách quan - hay nói cách khác, họ đạt đến cùng kết luận như một người giác ngộ sử dụng lý lẽ ấy. Chúng ta có thể bổ sung rằng, với chủ trương sự thật về đúng sai là có tính khách quan và có thể được biết thông qua sử dụng phù hợp những năng lực trí tuệ như là tri kiến (*prajna*), Phật giáo có vẻ là một triết lý đạo đức *dựa trên nhận thức* (cognitive). Điều này có nghĩa là nó cho rằng tính đúng đắn về luân lý có thể được nhận thức thông qua lý lẽ, và những phán xét luân lý không chỉ có tính chủ quan mà còn là vấn đề thị hiếu cá nhân, giống như có người thích rượu đỏ hơn rượu trắng. Cuối cùng, chúng ta có thể kết luận đạo đức Phật giáo là *tự nhiên luận* (những lý thuyết tự nhiên luận về đạo đức cho rằng có thể đưa ra một giải thích về ứng xử luân lý ở cấp độ khoa học tự nhiên). Phật giáo chủ trương có sự liên kết chặt chẽ giữa đạo đức và tâm lý ở chỗ sự ứng xử có đạo đức dần dần dẫn tới sự chuyển hóa bản tính của cá nhân, trong quá trình ấy con người đức hạnh tiến hóa từng chút một thành một vị Phật.

Gắn cho những nhãn hiệu khác nhau không có nghĩa là nhiệm vụ của đạo đức học Phật giáo đã hoàn thành; thay vào đó, nó phát sinh ra những câu hỏi khác. Ví dụ, một nhà phê bình có thể chỉ

Nên phân loại đạo đức Phật giáo như thế nào?	
Câu hỏi	Trả lời
Vị kỉ hay vị tha?	Cả hai, vì nó tìm kiếm điều tốt cả cho bản thân và người khác
Tương đối luận hay tuyệt đối luận?	Chủ yếu là tuyệt đối luận
Khách quan hay chủ quan?	Chủ quan
Nghĩa vụ luận hay mục đích luận?	Không thuộc cái nào, là một dạng đạo đức học đức hạnh
Tự nhiên luận hay phi tự nhiên luận?	Tự nhiên luận
Có tính nhận thức hay phi nhận thức?	Nhận thức

ra rằng, khi nói Pháp hàm ý cái gì *là* và cái gì *phải là*, Phật giáo có vẻ vi phạm điều ở phương Tây được các nhà đạo đức học gọi là "ngụy biện tự nhiên luận" vì suy luận một cái "phải là" từ một cái "là". Một lập luận được gọi là ngụy biện logic khi nó rút ra những kết luận *luân lý* từ một mô tả thuần túy *sự kiện* về thế giới. Có những vấn đề khác liên quan đến đạo đức học đức hạnh nói chung, như là làm thế nào giải quyết những mâu thuẫn giữa các phẩm chất cụ thể, và phải làm gì khi những người đức hạnh không đồng ý với nhau. Chúng ta không có không gian bàn

luận về những vấn đề ấy trong khuôn khổ cuốn sách này, và chúng chẳng qua được đề cập như những ví dụ về kiểu câu hỏi sẽ nổi lên khi đối thoại giữa đạo đức học Phật giáo và đạo đức học phương Tây mở ra.

Phật giáo nhập thế

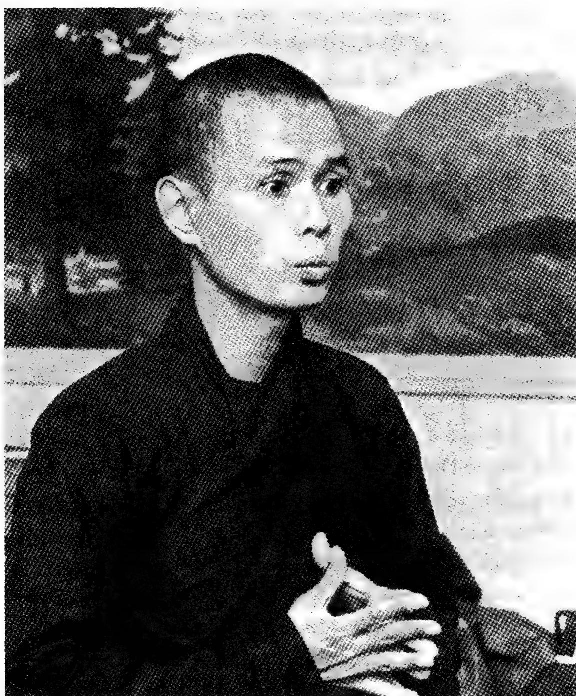
Ít nhiều trùng hợp với sự ra đời của đạo đức Phật giáo là sự xuất hiện của một trào lưu liên quan gọi là "Phật giáo nhập thế". Mặc dù đạo đức Phật giáo liên quan đến những điều cụ thể trong ứng xử cá nhân, Phật giáo nhập thế lại tập trung vào những câu hỏi lớn hơn về chính sách công, như là công bằng xã hội, đói nghèo, chính trị và môi trường. Rõ ràng có một sự gắn kết giữa chúng, và không phải là trùng hợp khi cả hai bộ môn này đã xuất hiện vào khoảng cùng thời điểm khi Phật giáo gặp gỡ phương Tây. Có lẽ chúng ta có thể xem đạo đức Phật giáo và Phật giáo nhập thế tương ứng với hai nhánh chính của tư tưởng phương Tây - gồm đạo đức và chính trị - mà vì lý do này hay lý do khác chưa bao giờ có được một địa vị tự chủ trong kinh sách Phật giáo.

Phật giáo nhập thế đã trở nên quan trọng trong Phật giáo hiện đại khắp thế giới đến nỗi một học giả Phật giáo cho rằng nó đã trở thành một "thừa" mới bằng cách kết hợp ba thừa Phật giáo đã được nhận dạng trước đây (Tiểu thừa,

Đại thừa, Kim cương thừa). Điều này không phải nói rằng Phật giáo chưa từng tích cực về mặt xã hội trong lịch sử thời kỳ đầu của nó, mà đúng hơn, nó thường được cảm nhận là có tính cá nhân và thụ động trong việc tiếp cận những vấn đề xã hội của con người. Quan điểm này có lẽ đã được truyền bá bởi những học giả phương Tây thời kỳ đầu tiên. Vào thế kỷ 19, những người này có khuynh hướng tập trung vào những tư liệu Phật giáo có vẻ nói lên sự chối bỏ thế gian. Ngược lại, hơn một thế kỷ sau, những Phật tử nhập thế không chỉ sử dụng các giá trị Phật giáo mà cả những hình thức phản kháng xã hội và sự dấn thân tích cực vào xã hội của phương Tây, và đã áp dụng những phương thức như tẩy chay, tuần hành phản đối, chiến dịch viết thư và một loạt những kỹ thuật khác nhằm chủ động đưa giá trị Phật giáo vào tranh luận đương đại về các vấn đề toàn cầu liên quan đến tất cả mọi người trên hành tinh.

Sự truyền bá Phật giáo nhập thế có sự đóng góp của nhà sư Việt Nam Thích Nhất Hạnh, người đã đặt ra thuật ngữ "Phật giáo nhập thế"* như một tên gọi cho ba ý tưởng: nhấn mạnh sự nhận biết trong đời sống hàng ngày, công tác xã hội, và phong trào hoạt động xã hội. Sự chú trọng

* "Socially engaged Buddhism", Phật giáo dấn thân vào xã hội.



Hình 3. Sư Thích Nhất Hạnh, 1966

ở ba phương diện này không chỉ hình thành một liên kết với những vấn đề xã hội, chính trị, kinh tế và sinh thái, mà còn tạo cảm giác bao hàm đời sống bình thường của gia đình, cộng đồng và mối quan hệ qua lại giữa chúng. Nói cách khác, tuy Phật giáo nhập thế áp dụng cho những vấn đề quyền con người, phi bạo lực và quan ngại môi trường, nó còn có tác động lên đời sống của từng Phật tử sống "trong thế gian".

Bốn kiểu đạo đức Phật giáo

Một tác giả hiện đại viết về Phật giáo nhập thế là Christopher Queen đã đề xuất rằng có bốn "kiểu" đạo đức Phật giáo khác nhau. Kiểu thứ nhất được gọi là "Đạo đức dựa trên kỷ luật", trong đó hành vi do những điều bất tịnh trong tâm gây ra và được tiếp năng lượng bởi "ba độc" tham, sân, si sẽ được đối trị bằng cách giữ năm *giới*. Sự tập trung ở đây là vào cá nhân người tu tập. Tiếp theo, có "Đạo đức dựa trên đức hạnh", trong đó trọng tâm được nhấn rõ hơn vào mối quan hệ của cá nhân, thông qua thực hiện những hành trì như *Tứ vô lượng tâm* được nói tới ở chương trước, gồm từ, bi, hỷ, xả. Điều này đánh dấu sự dịch chuyển từ việc tuân thủ chặt chẽ các quy tắc sang một khuôn khổ đạo đức do sự thúc đẩy từ bên trong hơn. Thứ ba, có "Đạo đức dựa trên vị tha", trong đó chủ đạo là việc phụng sự người khác. Cuối cùng, có "Đạo đức dựa trên sự dấn thân" bao hàm toàn diện, trong đó ba kiểu đạo đức trước đây cho đời sống hàng ngày được áp dụng vào sự quan tâm nói chung đến một xã hội tốt đẹp hơn, và điều này có nghĩa là tạo ra những định chế và quan hệ xã hội mới. Như Queen khẳng định, cách tiếp cận ấy bao hàm sự nhận biết, sự đồng nhất bản thân với thế gian và một lời kêu gọi hành động

sâu rộng. (Chúng ta sẽ thấy rằng mô hình bốn phương diện này dựa trên sự phân loại đạo đức Đại thừa thành ba phạm trù như được mô tả ở Chương 1). Với một khái niệm rộng như vậy về luân lý, một số nhà hoạt động Phật giáo nhập thế đã tìm cách mở rộng những nguyên lý đạo đức truyền thống thành một bộ quy tắc đạo đức xã hội Phật giáo được phát triển cẩn thận. Trong các nỗ lực ấy, vai trò quyết định thuộc về sự mở rộng năm giới truyền thống của người thế tục thành một danh sách mười bốn giới, được Thích Nhất Hạnh đặt ra như một phần của Tăng đoàn Tiếp Hiện (Order of Interbeing), một cộng đồng những người vừa là người tu tập vừa là nhà hoạt động, được sáng lập năm 1964. Năm 2003, Thích Nhất Hạnh và tăng đoàn cũng đã ban hành một phiên bản cập nhật của *Biệt giải thoát giới* dành cho thời kỳ hiện đại.

Liệu có một "quan điểm Phật giáo?"

Do thiếu một nền tảng lý thuyết, mà chủ yếu là thiếu một tiền lệ rõ ràng để khảo sát các vấn đề luân lý, cũng như tương đối thiếu những công trình nêu rõ quan điểm hoặc những phát biểu về chính sách từ các tổ chức và hệ phái Phật giáo hiện thời, nên rõ ràng có những chướng ngại cản trở sự hình thành một tầm nhìn Phật giáo về các vấn đề đương đại. Chúng ta không thể đơn

Mười bốn giới của "Tăng đoàn Tiếp Hiện"

1. Không sùng bái hoặc bị trói buộc vào bất kỳ giáo lý, lý thuyết, hệ tư tưởng nào, kể cả của Phật giáo.
2. Không nghĩ rằng kiến thức bạn hiện có về sự thật là không thay đổi.
3. Không buộc người khác chấp nhận quan điểm của bạn, dù là bằng thẩm quyền, đe dọa, tiền bạc, tuyên truyền hay thậm chí giáo dục.
4. Không tránh tiếp xúc với sự khổ ải hoặc nhắm mắt làm ngơ trước sự khổ ải.
5. Không tích lũy của cải khi hàng triệu người còn đói.
6. Không giữ sự giận dữ hay căm ghét.
7. Không làm bản thân xao nhãng, dù bên trong hay bên ngoài.
8. Không thốt ra những lời có thể gây bất đồng hay khiến cộng đồng chia rẽ.
9. Không nói những điều không đúng vì lợi ích cá nhân hoặc để gây ấn tượng với mọi người.
10. Không sử dụng tăng đoàn để thu lợi riêng, hoặc biến tăng đoàn thành một đảng phái chính trị.
11. Không sống bằng một nghề nghiệp có hại cho con người hoặc thiên nhiên.
12. Không sát sinh. Không để người khác sát sinh.
13. Không sở hữu thứ gì nên thuộc về người khác.
14. Không đối xử tệ với cơ thể mình.

giản cho rằng sẽ có một "quan điểm Phật giáo" duy nhất cho bất kỳ vấn đề gì: giống như giữa người Cơ Đốc giáo có sự phân chia về những vấn đề nền tảng, chúng ta không ngạc nhiên khi tín



đồ Phật giáo đưa ra những quan điểm trái ngược hoàn toàn về nhiều câu hỏi. Chắc chắn một số người đã được vị thầy tâm linh của họ dẫn dụ vào những tầm nhìn cụ thể và có lẽ không sẵn lòng tiếp nhận những quan điểm thay thế. Do sự đa dạng trong truyền thống này, làm thế nào chúng ta biết đâu là tiếng nói chân thực của Phật giáo? Đây mới là một nhánh của vấn đề. Nhánh kia là, khi còn chưa biết quan điểm Phật giáo *là gì* về một vấn đề, làm sao chúng ta có thể thực hành đối thoại với nó?

Bất kể sự thiếu vắng một thẩm quyền trung tâm, nếu có thể nói tới một "quan điểm Phật giáo" về các vấn đề luân lý, mà tôi tin là có thể, tôi đề xuất rằng đây nên là một quan điểm vừa đại diện cho sự đồng thuận giữa đa số các trường phái chính, vừa có một nền tảng dựa trên truyền thống kinh điển. Để phát biểu đòi hỏi này một cách hệ thống hơn, muốn một quan điểm được mô tả là "quan điểm Phật giáo" với ngụ ý rằng nó chính thống hoặc được chấp nhận rộng rãi, chúng ta nên kỳ vọng tìm được:

1. Căn cứ cho nó trong kinh điển;
2. Sự ủng hộ cho nó trong tư liệu không phải là kinh điển, trong luận giải.
3. Không có bằng chứng mâu thuẫn hoặc ví dụ ngược lại trong hai nhóm tư liệu trên đây

(điều này đặc biệt áp dụng cho những vấn đề ít hoặc không có bàn luận trong kinh văn);

4. Có bằng chứng rằng quan điểm này là xuyên suốt Phật giáo (được chủ trương bởi đa số các hệ phái Đại thừa và không phải Đại thừa);
5. Có xác nhận rằng quan điểm này có một cơ sở văn hóa rộng rãi;
6. Có bằng chứng rằng quan điểm đã được duy trì nhất quán theo thời gian.

Càng có nhiều điểm ủng hộ một cách nhìn, chúng ta càng có cơ sở xem nó là một diễn đạt chân thực về những nguyên lý Phật giáo.

Kết luận

Chương này đã gợi ý rằng chúng ta có thể sử dụng một cách hợp thức những khái niệm phương Tây để hiểu bản chất của đạo đức Phật giáo. Nó đã đề xuất một cách phân loại hiệu dụng, xem đạo đức học Phật giáo như một dạng đạo đức học đức hạnh. Nó đã chỉ ra sự thiếu vắng rõ ràng một nhánh học thuật liên quan đến đạo đức trong kinh điển triết học của Phật giáo, và đã quy kết lý do cho những khác biệt lịch sử văn hóa của châu Á và phương Tây. Nó đã ghi nhận những nguồn gốc hiện đại của bộ môn đạo đức học Phật giáo và trào lưu được gọi là Phật giáo nhập thế, đã đưa ra những tên gọi lý thuyết cho

đạo đức Phật giáo, và đề đạt những tiêu chí cho một "quan điểm Phật giáo" về các vấn đề đạo đức. Rõ ràng, ở một cấp độ lý thuyết thì nhiều câu hỏi quan trọng vẫn còn đó, nhưng ít nhất chúng ta đã có một cơ sở tạm thời để áp dụng những lời dạy luân lý của Đức Phật như được nói tới trong Chương 1 vào sáu lĩnh vực của đạo đức học ứng dụng, được bàn đến trong phần còn lại của cuốn sách.



Loài vật và môi trường

Phật giáo thường được xem là một tôn giáo "thân thiện với sinh thái", với một tầm nhìn đạo đức mở rộng, bao trùm không chỉ con người mà cả loài vật và môi trường. So với Cơ Đốc giáo, nhìn chung Phật giáo được xem là có thái độ "sáng suốt" hơn đối với tự nhiên. Truyền thống Cơ Đốc giáo dạy rằng nhân loại được đấng thiêng liêng chỉ định làm người quản gia của tạo tác, và có quyền lực đối với trật tự tự nhiên. Những tác giả như sử gia Lynn White* (bản thân ông là một người Cơ Đốc) thấy niềm tin này là một trong những nguyên nhân căn bản của khủng hoảng sinh thái đương đại, bởi lẽ nó khuyến khích suy nghĩ rằng

* Lynn Townsend White Jr. (1907-1987), giáo sư Lịch sử Trung cổ tại Đại học Princeton và Đại học Stanford.

tự nhiên tồn tại chỉ để đáp ứng lợi ích của con người, và tồn tại để được khai thác khi hoàn cảnh đòi hỏi. Ngược lại, Phật giáo được xem là theo đuổi một con đường hòa hợp với tự nhiên, thúc đẩy sự đồng nhất và tôn trọng qua lại với thế giới tự nhiên. Theo giáo lý Phật giáo, con người có thể tái sinh thành loài vật và ngược lại, nên thế giới quan Phật giáo đề xuất một mối liên kết khăng khít hơn giữa các loài, trong đó những dạng sống khác nhau có quan hệ qua lại một cách sâu xa.

Nếu ghé thăm bất kỳ đất nước Phật giáo nào, bạn cũng sẽ thấy nhiều ví dụ về lòng nhân ái tự phát đối với loài vật. Một tập tục thường gặp ở nhiều xứ sở Phật giáo là "phóng sinh": con vật bị bắt giữ được trả tự do sau khi người phóng sinh trả cho chủ của chúng một khoản phí nhỏ. Điển hình là những con chim nhỏ được thả khỏi lồng, và người ta tin rằng người phóng sinh có phúc đức từ hành động nhân từ này. Ở một cấp độ lý thuyết hơn, giáo lý duyên khởi được một số người lý giải như là lời dạy rằng toàn bộ vũ trụ có một sự hợp nhất siêu hình nền tảng, trên đó mọi hiện tượng được liên kết với nhau trong một mạng lưới các mối quan hệ tinh vi và phức tạp. Hình ảnh "lưới Phạm thiên" (Phạm võng) thường được sử dụng để minh họa khái niệm này: một mạng lưới các hạt châu tỏa sáng, phản chiếu lẫn nhau trong nhiều mặt khác nhau.

Tuy quan điểm xem Phật giáo là nhân ái với tự nhiên hơn Cơ Đốc giáo có thể đúng đắn phần nào, ý tưởng Phật giáo hòa hợp sâu sắc với những giá trị "xanh" và là một đồng minh tự nhiên của "quyền của loài vật" hay những trào lưu hoạt động khác vẫn phải được chứng minh thêm. Đúng là văn học Phật giáo có nhiều đề cập về loài vật và môi trường, nhưng khi khảo sát ngữ cảnh của những đề cập này, thường thì chúng ít có điểm chung với chương trình hiện nay của những người hoạt động vì môi trường hay mối quan tâm giảm thiểu khổ ải cho loài vật. Con người vẫn là trọng tâm chính của giáo lý Phật giáo, và do mục đích cơ bản của Phật giáo là dẫn dắt con người từ sự tối tăm của khổ (*dukkha*) tới ánh sáng của giải thoát, nên điều này không có gì ngạc nhiên. Với một quan điểm xét nhiều phương diện là thuộc thuyết vị nhân (cho rằng giá trị chỉ thuộc về con người, và tự nhiên phải được bảo vệ vì quyền lợi của con người chứ không gì khác), quan điểm Phật giáo về tự nhiên có lẽ không khác xa với quan điểm Cơ Đốc giáo như người ta thường nghĩ.

Các thái độ đạo đức và địa vị của loài vật

Thoạt nhìn, kinh văn Phật giáo có vẻ ủng hộ quan điểm cho rằng mọi sinh linh đều phải được

tôn trọng. Giới thứ nhất có liên quan trực tiếp đến sự đối xử với loài vật vì nó đòi hỏi không gây bạo lực không chỉ với con người mà tới *"pana"* hay "chúng sinh". *Kinh Tập* (*Sutta Nipata*) phát biểu dứt khoát:

Chớ giết loài hữu tình,
Chớ bảo người giết hại,
Hay chấp nhận kẻ khác,
Giết hại những người khác,
Đối với mọi sanh loại,
Từ bỏ các hình phạt,
Đối với kẻ mạnh bạo,
Như với kẻ run sợ.

(v.393)*

Bản thân Đức Phật được mô tả như một người không phá hoại sự sống hay thậm chí gây thương tổn cho hạt mầm và cây cỏ (Trường Bộ, i.4). Kinh thường nói rằng bậc giác ngộ "biểu thị tâm từ và sống bằng tâm bi vì hạnh phúc của mọi chúng sinh" (Tăng Chi Bộ, i.211). Không sử dụng bạo lực là một đòi hỏi của Bát chính đạo, được nói tới trong Chính nghiệp và Chính mạng. Chính nghiệp được xem là bao gồm cả không

---

* Chương hai, Kinh *Dhammika,* đoạn 394 bản Việt ngữ của Thích Minh Châu.

đoạt mạng sống (Trường Bộ, ii.312), còn Chính mạng ngăn cấm một số nghề nghiệp như buôn bán thịt và vũ khí (Tăng Chi Bộ, iii.208). Một điều cấm dứt khoát nữa là săn bắn, giết mổ hay những nghề tương tự (Trung Bộ, i.343). Tất cả những hướng dẫn trên rõ ràng được nhắm tới bảo vệ loài vật.

Một điều cũng ảnh hưởng tới việc xác định thái độ đạo đức đối với thế giới tự nhiên là *Tứ vô lượng tâm* mà chúng ta nói tới ở Chương 1. Là "những thái độ cao cả", các tâm từ (*metta*), bi (*karuna*), hỷ (*mudita*) và xả (*upekha*) nuôi dưỡng những cảm giác dẫn tới sự bảo vệ thế giới tự nhiên và đảm bảo lợi ích của nó. Một người thật sự từ bi sẽ khó lòng thấy hòa hợp những tình cảm này với sự hủy hoại môi trường nhẫn tâm và những môn thể thao tàn bạo mà người ta theo đuổi chỉ vì vui thú. Từ kinh sách Phật giáo, rõ ràng những thái độ như vậy chủ yếu được đặt ra cho sự phát triển tâm linh của hành giả (Tương Ưng Bộ, ii.264) thay vì cho lợi ích của môi trường, nhưng bản thân kinh văn cũng thừa nhận rằng việc thực hành chúng dần dần ảnh hưởng khắp thế gian. Thế giới tự nhiên không hẳn là một đối tượng trực tiếp của những hành trì này, nhưng ít nhất nó là đối tượng hưởng lợi gián tiếp. Sự chú trọng của Đại thừa vào "đại bi" (*maha-karuna*) của bồ tát và ý niệm Duy thức

tông về "Như Lai Tạng" (*tathagata-garbha*) với chủ trương rằng hạt giống thành Phật hiện hữu ở mọi chúng sinh, kể cả loài vật, càng củng cố hơn nữa sự đồng nhất đạo đức giữa bản thân và người khác - một điều sống còn với mối quan tâm sinh thái.

Những giá trị Phật giáo như phi bạo lực và từ bi được diễn đạt rõ trong quan điểm của Đức Phật chống đối sự hiến tế loài vật. Hiến tế loài vật bị phê phán nghiêm khắc, và những hình thức hiến tế khác được tán dương, như sử dụng dầu, bơ, mật (Trường Bộ, i.141). Khi nghe nói một hiến tế lớn sắp được thực hiện khiến phải giết hại nhiều con vật, Đức Phật đã dạy rằng không công đức lớn nào có được từ một hành động như vậy (Tương Ưng Bộ, i.75). Tuy nhiên, dù biểu thị sự lưu tâm đến khổ ải của chúng, kinh sách Phật giáo ít quan tâm tìm hiểu bản chất của loài vật. Đúng là số phận của chúng phải chịu khổ, nhưng ngoài cái đó ra, địa vị của chúng là mơ hồ. Đôi khi việc tái sinh làm loài vật được tán dương (Trung Bộ, i.341), nhưng trong hầu hết các trường hợp, chúng bị quy kết là thú tính và thấp kém (Trung Bộ, iii.169). Không hiếm trường hợp kinh sách ngụ ý rằng loài vật là những sinh vật có tinh thần, có khả năng tạo ra nghiệp tốt và nghiệp xấu. Tuy nhiên, văn học Phật giáo thường miêu tả sai bản chất đích

thực của đời sống loài vật. Trong một số tư liệu, loài vật được gán cho những đặc điểm mà chúng không có, và thực tế sinh học của chúng được làm mờ đi. Điều này có thể thấy ở một trong các chuyện kể gọi là *Bản sinh* (*Jataka*). Mục đích của những chuyện kể *Bản sinh* là truyền đạt bài học đạo đức đến con người dưới dạng những câu chuyện ngụ ngôn kiểu Aesop, nhưng vì trong đó loài vật và thế giới tự nhiên đóng vai trò nổi bật nên những câu chuyện này thường được trích ra để minh họa sự ủng hộ sinh thái của Phật giáo. Ví dụ, *Anta Jataka* là một câu chuyện cho thấy tính chất xấu xa của thói xu nịnh và tham lam. Nó mô tả những hành động của một con quạ và một con chó rừng, phác họa chúng như những con vật tham lam, phải dùng đến sự xu nịnh giả dối để kiếm được thức ăn (*Bản sinh*, 440-441). Như một chuyện ngụ ngôn về đạo đức, câu chuyện hoàn toàn có thể chấp nhận được, nhưng việc những con vật là nhân vật chính không nên được xem như bằng chứng về sự quan tâm của Phật giáo đối với loài vật. Thực ra là ngược lại, vì trong trường hợp này, nó phổ biến tư tưởng rằng tham lam và xu nịnh là những tính nết mà bất kỳ con quạ hay con chó rừng nào cũng có. Nó phát biểu thẳng thừng trong đoạn kệ kèm theo rằng chó rừng là loài thấp nhất trong các loài thú, và quạ là loài thấp nhất trong các loài chim. Sự mô tả



những con vật theo thuyết vị nhân như vậy dẫn tới xem nhẹ giá trị của chúng, và điều này không liên quan gì đến quan tâm sinh thái, thậm chí xói mòn quan tâm ấy. Sự gán ghép ngẫu nhiên những tính chất đạo đức với những loài nhất định cho thấy Phật giáo không mấy quan tâm tìm hiểu bản thân loài vật, chỉ sử dụng chúng như những biểu tượng để nói lên những đặc tính *của con người.*

Đời sống thực vật và hoang dã

Bản chất của đời sống cây cỏ trong Phật giáo cũng mơ hồ tương tự. Khó mà nói dứt khoát liệu những tín đồ Phật giáo thời đầu có tin cây cỏ và thực vật ngang hàng với những chúng sinh chịu khổ ải khác không, hay là chúng không được xem như loài hữu tình? Một danh sách chi tiết các *giới* bao gồm một quy tắc cấm không gây thương tổn cho hạt mầm và mùa màng (Trường Bộ, i.5), và có những huấn thị trong *Biệt giải thoát giới* cấm gây hại cho thực vật, xếp thực vật vào một dạng sống một căn (*eka-indriya jiva*)* (Luật tạng, iii.155). Nhưng không rõ liệu những quy tắc này liên quan đến sinh thái, hay đến những tu sĩ

---

* Căn là một khả năng tâm lý hoặc thể chất. Phật giáo phân biệt 22 căn, trong đó 6 căn cơ bản tức là sáu giác quan.

Phật giáo cố gắng sống theo kỳ vọng của người thế tục, những người chắc chắn sẽ so sánh họ với những đối thủ Kỳ-na giáo của họ (tín đồ Kỳ-na giáo ngày nay vẫn nổi tiếng về kỷ luật nghiêm khắc). Cũng có tư liệu khác nói rằng chặt một nhánh cây hay một cái cây từng cho quả và bóng mát sẽ tạo nghiệp xấu (Tăng Chi Bộ, iii.369), còn trồng cây hay làm vườn sẽ thu được phúc đức (Tương Ưng Bộ, i.33). Vị vua theo Phật giáo là A-dục (Asoka, thế kỷ 3 trước Công nguyên) đã trồng cây cối và thảo dược. Bên cạnh đó, theo tín ngưỡng dân gian, cây cỏ đáng được xem trọng vì là nơi trú ngụ của thần linh. Tuy nhiên, đây vẫn là một tiêu chí không rõ ràng đối với sinh thái, vì nó có thể ám chỉ rằng một cái cây không có thần linh trú ngụ thì có thể được đốn hạ. Nó cũng gợi lên sự quan tâm bảo vệ các thần (chú trọng thần linh) thay vì bảo vệ cây (chú trọng sinh thái).

Về đời sống hoang dã tạo thành một phần quan trọng của chương trình hoạt động sinh thái ngày nay, Phật giáo không đưa ra giáo huấn cụ thể nào về sự bảo tồn, dù cũng có những đề cập thẩm mỹ về tự nhiên hoang dã. Ví dụ, vẻ đẹp tự nhiên của rừng cây Gosinga-sala gần Vesali, nơi có đầy những cây hoa ngát hương, được miêu tả là rất mãn nhãn vào một đêm trăng sáng (Trung Bộ, i.212). Lý lẽ thẩm mỹ thường được viện dẫn trong đạo đức học môi trường nhằm lý giải sự

bảo tồn vẻ đẹp hoang dã của tự nhiên, nên thẩm mỹ học Phật giáo cũng được áp dụng theo cách tương tự. Đồng thời, người ta phải nhận thức rằng văn học Phật giáo chứa đựng nhiều miêu tả trái ngược về những không gian sống phong phú, trong đó cây cối và hồ nước bằng vàng hay những chất liệu quý báu khác được tôn vinh (Trường Bộ, iii.182). Những miêu tả như vậy gợi ý rằng vẻ đẹp của văn minh vật chất được đánh giá cao không kém gì vẻ đẹp của tự nhiên hoang dã.

"Chốn ẩn dật"

Một trong những lý lẽ hiệu quả nhất để bảo tồn đời sống hoang dã nằm ở một thứ trong Phật giáo được gọi là "chốn ẩn dật". Được nêu ra đầu tiên bởi Lambert Schmithausen*, chốn ẩn dật liên quan đến lời khuyên dành cho các ẩn sĩ là hãy sống trong khung cảnh tự nhiên để theo đuổi con đường giải thoát mà không bị xao nhãng (ví dụ, Trung Bộ, i.274). Bản thân Đức Phật chọn trú ngụ trong rừng để truy cầu các lý tưởng tâm linh (Trường Bộ, iii.54), và những sự kiện chính trong cuộc đời Ngài - như sinh ra, giác ngộ, thuyết pháp lần đầu, niết bàn - đều xảy

---

* Lambert Schmithausen (1939-), giáo sư Phật học tại Đại học Munster và Đại học Hamburg.

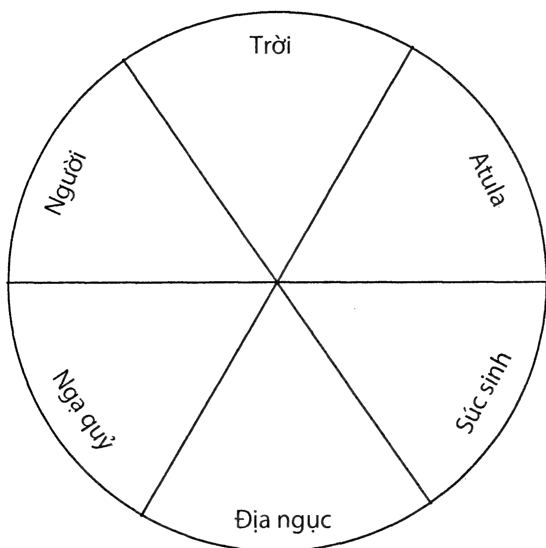
ra dưới tán cây hoặc trong một khu vườn, và điều này có vẻ khiến Ngài gắn liền với môi trường tự nhiên. Đức Phật rời bỏ cung điện để sống trong rừng, và nếu không có tự nhiên hoang dã, người truy cầu tôn giáo sẽ không thể ẩn tránh cuộc sống náo động đời thường. Đây có lẽ là một lý do tại sao thiên nhiên hoang dã phải được bảo tồn. Tuy nhiên, cơ sở cho chốn ẩn dật một lần nữa tập trung vào con người, và sự tập trung vào con người nhìn chung bị chỉ trích trong những tư liệu về môi trường.

Bình đẳng hay tầng bậc?

Một trong những câu hỏi quan trọng nhất mà một quan điểm đạo đức học lưu tâm đến thế giới tự nhiên có thể nêu ra là những dạng sống nào đáng được quan tâm? Phật giáo không có thái độ rõ ràng về vấn đề này. Có quan điểm cho rằng mọi chúng sinh là bình đẳng nên đáng được quan tâm như nhau, nhưng quan điểm ấy không dễ được xác lập trên những nguyên lý Phật giáo. Thay vì vậy, Phật giáo có vẻ mặc định một cấu trúc tầng bậc giữa các chúng sinh trong vũ trụ. Trong mô tả của Phật giáo về luân hồi (*samsara*), sáu cảnh giới (*gatis*) được liệt kê. Những cảnh giới này gồm địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, atula, người, trời (Trường Bộ, iii.264). Đây là những cảnh giới thường được

miêu tả trong "vòng sinh tử" (*bhavacakra*), ba trong số đó (dưới đường nằm ngang) được phân loại là "kém may mắn", và ba (trên đường nằm ngang) là "may mắn" (xem hình 4).

Mỗi cảnh giới trong số sáu tương ứng với một địa vị và bản chất riêng, và có sự phân tầng rõ rệt giữa chúng. Loài vật là một cảnh giới, con người là một cảnh giới khác, và tái sinh làm người rõ ràng được ưa thích hơn tái sinh làm loài vật. Đồng thời, có sự di chuyển liên tục của chúng sinh giữa các cảnh giới khác nhau, và không giai đoạn nào là vĩnh cửu. Nhưng đáng lưu ý rằng sự



Hình 4. Bánh xe sinh tử

"tái sinh quý giá làm người" được gán cho một vị thế đặc biệt, thậm chí hơn cả tái sinh cõi trời. Đó là bởi tái sinh làm người là dạng tái sinh thuận lợi nhất để đạt giải thoát, vì nó là sự hòa trộn đặc biệt giữa hạnh phúc và đau khổ. Tuy nhiên, ngay cả nếu con người có giá trị đặc biệt, như thế không có nghĩa là *chỉ có* con người đáng được quan tâm: một cấu trúc tầng bậc gợi ý một hệ thống giá trị từ thấp lên cao thay vì thuần túy là một hệ thống tập trung vào con người.

Liên quan đến thế giới loài vật, một câu hỏi phần nào đáng quan tâm là những nghĩa vụ đạo đức của chúng ta mở rộng đến đâu trong chuỗi sinh vật từ cao xuống thấp. Như đã nói trước đây, giới thứ nhất cấm gây thương tổn cho mọi sinh linh. Điều này đương nhiên có nghĩa là không gây hại hay giết chết loài vật, nhưng nó có áp dụng cho côn trùng và những dạng sống rất nhỏ không? Ranh giới của bổn phận đạo đức là mơ hồ ở những tầng bậc bên dưới, và tôi đã đề xuất rằng khái niệm "đời sống do *nghiệp*" có thể cung cấp một nguyên lý hữu ích cho sự phân ranh giới. "Đời sống do *nghiệp*" có nghĩa là những dạng sống hữu tình, do đầu thai, tự chủ về tinh thần. Định nghĩa này bao hàm con người và những động vật bậc cao, nhưng ở những cấp độ thấp hơn của thang tiến hóa, sẽ có một số lượng đáng kể các loài có một tình trạng không rõ ràng

về tinh thần. Kinh sách thời đầu nói rằng con người có thể tái sinh thành bọ cạp và rết (Tăng Chi Bộ, v.289), hoặc thậm chí thành trùng hoặc giòi (Trung Bộ, iii.168). Dưới ngưỡng này, chẳng hạn trong trường hợp những dạng sống rất nhỏ như virus hay vi khuẩn, những nghĩa vụ của giới thứ nhất sẽ không áp dụng, bởi lẽ những thực thể này không đầu thai và đơn giản là những bộ phận hoạt động của một thể nguyên vẹn thay vì là những tác nhân tự sinh. Ví dụ, một virus không phải là loài hữu tình (nó không có một hệ thần kinh phát triển để cảm nhận sự đau đớn), không có lịch sử nghiệp báo (trước đây nó chưa từng sống), và do chỉ là bộ phận của một toàn thể hữu cơ nên nó không hơn gì một cái tay hay cái chân. Tuy nhiên, việc sử dụng tiêu chí đời sống do *nghiệp* có một ngụ ý rằng phần lớn thế giới tự nhiên - nhất là thiên nhiên vô tri như núi, sông, hồ - sẽ không có giá trị đạo đức cố hữu, dù nó vẫn giữ lại giá trị công cụ ở mức độ cung cấp sự hỗ trợ cho đời sống do *nghiệp*.

Mặc dù một tầng bậc tự nhiên có vẻ tồn tại, văn học Phật giáo không tận dụng cấu trúc này để bàn những vấn đề như bảo tồn loài hoặc bảo tồn chọn lọc - những vấn đề phải được xem xét trong sinh thái học hiện đại. Nói cách khác, không có bàn luận chi tiết về một tầng bậc bên trong giới động vật, hoặc giữa giới thực vật và giới

động vật. Điều này khiến khó xem xét câu hỏi loài nào nên được cứu hộ, cũng như giá trị tương đối giữa chúng. Những loài khác nhau hiếm khi được nhận dạng, chưa nói tới được xếp hạng dựa trên mức độ đáng nhận được sự quan tâm đạo đức của chúng ta. Luận sư Phật Âm (Buddhaghosa) có lúc đề xuất rằng một con vật càng lớn, việc sát hại nó càng "phi công đức" (MA.i.189). Dựa trên hiểu biết này, giết một con voi là tội nghiêm trọng hơn giết một con ruồi. Tuy nhiên, logic này không hữu ích lắm khi áp dụng cho thế giới tự nhiên trên cơ sở chọn lọc loài, vì đôi khi việc quan trọng hơn là đảm bảo sự sống còn của những loài nhỏ có nguy cơ tuyệt chủng trước những loài săn mồi lớn hơn. Điều đáng lưu ý là trong giới luật tăng lữ, giết *bất kỳ* con vật nào cũng là một tội nhỏ (*payantika*), trong khi giết một con người là trọng tội (*parajika*).

Sự bảo tồn cũng có thể dẫn tới một mâu thuẫn với *ahimsa*, "bất hại". Ví dụ, Phật giáo có tán thành một biện pháp bảo tồn đòi hỏi lọc ra một số động vật để giết không, kể cả nếu sự giết hại ấy xét cho cùng nhằm duy trì sự cân bằng của thế giới tự nhiên? Câu trả lời của Đại thừa cho câu hỏi này có lẽ viện đến khái niệm phương tiện thiện xảo (*upaya-kausalya*). Phương tiện thiện xảo cho phép một bồ tát xả bỏ hoặc vi phạm giới luật ở những mức độ khác nhau khi được thực

hiện một cách vô vị kỷ và vì lợi ích, hạnh phúc của những chúng sinh khác. Tuy nhiên, áp dụng phương tiện thiện xảo cho môi trường là một vấn đề phức tạp, và đặt ra những câu hỏi như đã nói tới trước đây, nhất là *tại sao* lợi ích của một loài nào đó nên được xem là quan trọng hơn những loài khác.

Ăn chay

Chủ thuyết ăn chay là một vấn đề thường được tranh luận trong sách vở viết về môi trường. Những người cho rằng con người về sinh học là loài ăn thịt hoặc ăn thịt là một tập tục quan trọng nhằm kiểm soát dân số những loài vật nhất định, đôi lúc sẽ xem ăn chay là có hại với sinh thái. Mặc dù vậy, những lý lẽ ủng hộ ăn chay thường gặp hơn. Có hai lý do hay được nói tới để biện hộ cho ăn chay. Thứ nhất, nhiều người thấy những biện pháp hiện đại để có thịt là có hại cho sự cân bằng của tự nhiên, bởi lẽ những con vật đang được nuôi lấy thịt tiêu dùng nhiều tài nguyên hơn những gì chúng đem lại. Điều này khiến toàn bộ tiến trình trở nên phi kinh tế và lãng phí. Thứ hai, con vật chịu khổ ải khi bị giết. Đây được xem là một lý lẽ "nhân văn", mục đích của nó là giảm và cuối cùng chấm dứt sự khổ ải của loài vật.

Trong những kinh sách thời đầu, kinh *Jivaka* thuộc Trung Bộ (*Digha Nikaya*) soi rọi một chút ánh sáng lên vấn đề ăn chay, dù rằng không có lời dạy cụ thể nào nhằm xác thực hay ngăn cấm nó. Kinh mô tả nhiều hành động phải được thực hiện khi giết mổ một con vật, và mỗi hành động như vậy được xem như một hành động xấu đáng bị mất công đức. Những bước này bao gồm các chỉ dẫn để dắt con vật đến chỗ giết mổ, hành động dắt con vật bằng cách kéo cổ nó, chỉ dẫn giết mổ con vật, hành động giết mổ con vật (khiến nó chịu đau đớn vô cùng), và thịt được dâng cho Đức Phật hoặc đệ tử của ngài ăn mà họ không biết. Bàn luận chi li này không chỉ nhấn mạnh rằng một con vật không nên bị giết hại, mà còn hướng sự chú ý đến quá trình giết mổ phi nhân văn. Vì vậy, kinh có vẻ cổ xúy những lý lẽ nhân văn của sự ăn chay. Người ta còn ngờ rằng ăn chay là một lựa chọn được ưa thích hơn, và điều này cũng được xác nhận bởi niềm tin vào bản chất siêu việt của phi bạo lực và từ bi, cũng như sự ngăn cấm những nghề nghiệp như thợ săn và đồ tể. Đồng thời, một điểm đáng lưu ý là trong kinh *Jivaka*, Đức Phật cho phép tu sĩ được nhận và ăn thịt do dân chúng dâng cho họ khi đi khất thực nếu họ đã không thấy, không nghe hoặc nghi ngờ rằng con vật được giết hại là vì họ. Những kinh sách sớm nhất mô tả Đức Phật không theo chế

độ ăn chay, thậm chí cưỡng lại một mưu đồ biến ăn chay thành bắt buộc đối với tu sĩ. Nhiều người xem đây như sự xác nhận rằng Đức Phật không phản đối sự ăn thịt, nhưng cũng rất có thể vì ăn thịt là một tập tục phổ biến và được chấp nhận vào thời Đức Phật, nên việc nhận thịt khi đi khất thực là được phép vì những mục đích thực tiễn. Khi cho phép ăn thịt do khất thực được, Đức Phật có lẽ đã muốn khuyến khích sự tu dưỡng tâm không dính mắc như một phương tiện phát triển tâm linh.

Tuy nhiên, Đại thừa dứt khoát phản đối ăn thịt. Chương tám của kinh *Lăng già* (*Lankavatara Sutra*) là một ví dụ tiêu biểu về những lý do khác nhau thường được dẫn ra để ủng hộ chủ trương ăn chay của Đại thừa. Những lý do này bao gồm sự ăn thịt gây ra nỗi kinh hoàng cho loài vật, là chướng ngại cho giải thoát, gây ra những phiền muộn cá nhân, chẳng hạn tạo ra các giấc mơ xấu. Một lý do kêu gọi khác được dựa trên vòng luân hồi, nghĩa là con vật bị giết hại có thể đã là mẹ, cha hoặc người thân của ta trong một kiếp nào đó. Ngoài ra, giống như với bất kỳ thây chết nào khác, con vật chết có một mùi gớm ghiếc. Kinh *Lăng già* cũng kể về một vị vua ăn thịt, vì quá thích thịt nên phải dùng đến phương sách ăn thịt người. Kết quả, ông bị người thân, bạn bè và dân chúng xa lánh, cuối cùng phải thoái ngôi.

Thí nghiệm với loài vật

Chủ trương ăn chay chỉ là một trong một loạt các vấn đề liên quan đến sự đối xử với loài vật. Còn có những câu hỏi về thí nghiệm với loài vật trong nghiên cứu khoa học và hành vi phẫu thuật sống. Phẫu thuật sinh thể trong thời gian gần đây đã được xem là đại diện cho sự nhẫn tâm không cần thiết đối với loài vật, là sự xem thường nỗi khổ ải của chúng. Như đã nói, Phật giáo chủ trương từ bi và phi bạo lực, nên sự thí nghiệm tàn nhẫn và đau đớn với loài vật sẽ không được chấp nhận. Nhưng vấn đề này không đơn giản như nó có vẻ thế, nhất là nếu giá trị gán cho loài khác không phải theo chủ nghĩa quân bình mà là tương đối. Quá trình thuần dưỡng voi gây ra khổ ải đáng kể, nhưng kinh sách Phật giáo làm ngơ trước những hành vi ấy, ngoại trừ những ví dụ hiếm hoi như *Dubbalakattha* (Bản sinh, i.414-416), trong đó sự đau đớn tuy được thừa nhận nhưng không có huấn thị nào đưa ra để chấm dứt nó. Vì vậy, có vẻ việc gây khổ ải cho loài vật vì lợi ích của con người là chấp nhận được. Điều này gợi ý rằng thí nghiệm với một con chó nhằm tìm ra phương thuốc chữa trị cho một vị Phật cũng có thể được chấp nhận vì cùng lý do ấy, nhất là nếu sự thí nghiệm không gây ra đau đớn.

Những vấn đề tương tự cũng nổi lên trong trường hợp kiểm soát sâu bệnh. Liệu một nông dân sử dụng thuốc trừ sâu để có mùa màng tốt hơn có đang hành xử thiếu đạo đức không, xét tính chất tương đối về giá trị giữa con người và loài khác? Rõ ràng, không dùng thuốc trừ sâu thì tốt hơn, nhưng nếu việc sử dụng chúng tạo ra mùa màng bội thu hơn, có nhiều lương thực hơn cho con người, người ta có thể thấy một lý lẽ ủng hộ sử dụng. Kiểu mâu thuẫn này còn nổi lên trong những hoàn cảnh khác, như khi côn trùng hay sâu hại tràn vào quấy phá một nơi ở. Nếu diễn giải các nguyên lý Phật giáo theo ý nghĩa chặt chẽ, có vẻ như mọi sự giết hại đều bị cấm, nhưng đồng thời, những hành vi gây hại cho các dạng sống không phải con người là có thể biện hộ được khi không có giải pháp phi bạo lực thay thế nào khác, và mục đích chủ yếu không phải là sát hại sự sống mà là khiến ngôi nhà có thể cư trú được.

Kết luận

Những bàn luận cho thấy không dễ phân loại Phật giáo một cách đơn giản là "thân thiện với sinh thái". Thái độ của Phật giáo đối với thế giới tự nhiên là phức tạp, đôi khi mâu thuẫn. Một mặt, những đề cập đến thực vật và động vật chứng tỏ

Phật giáo có nhận thức về thế giới tự nhiên. Mặt khác, tầm quan trọng dành cho con người cũng như thực tế rằng giá trị tối hậu nằm ở sự theo đuổi giải thoát đã để lại ấn tượng rõ ràng rằng thế giới tự nhiên cùng lắm cũng chỉ có giá trị thứ yếu hoặc công cụ. Với mọi điều được nói và làm, mục đích của giáo lý Phật giáo không phải là trả nợ luân hồi (*samsara*) bằng cách phục hồi sự cân bằng sinh thái của nó, mà là thành tựu niết bàn, hoặc ít ra mục tiêu thứ yếu là chuyển từ thế giới loài người sang sự an tâm tương đối của tái sinh cõi trời. Thế gian được xem như vốn đã khiếm khuyết và thiếu hoàn hảo, xét cho cùng là vô giá trị, và thực tế ấy phủ bóng lên những triển vọng cho một quan điểm sinh thái học Phật giáo.

Phật giáo giống và khác như thế nào với những phong trào sinh thái đương đại như "sinh thái học chiều sâu" *(deep ecology)* hay sinh thái học nữ quyền *(ecofeminism)*? Mặc dù có những điểm chung, khó có khả năng tầm nhìn Phật giáo sẽ trùng khớp hoàn toàn với một trong hai trào lưu trên. Ngược với mục tiêu "tự đồng nhất" của sinh thái học chiều sâu, Phật giáo không dạy hay khuyến khích sự đồng nhất với tự nhiên. Theo nguyên lý duyên khởi, nó thừa nhận rằng những nguyên nhân nhất định dẫn tới những hậu quả nhất định và mọi thứ tồn tại đều chịu tác động của quy luật này. Nhưng đây không phải là tuyên

bố rằng có tồn tại một kết nối giữa mọi thứ ở giác độ được hiểu trong sinh thái học chiều sâu. Một số trường phái Phật giáo ở Đông Á (đáng chú ý có Hoa Nghiêm tông) đến gần với một quan điểm như vậy, nhưng đây không phải là cách khái niệm duyên khởi được diễn giải trong tư tưởng Phật giáo thời đầu hoặc tư tưởng Phật giáo chủ đạo sau này. Quan điểm xem toàn bộ vũ trụ là thuần khiết và có giá trị nội tại (thường được diễn tả trong hình ảnh "lưới Phạm võng" được nói tới trước đây) có thể gây rắc rối cho sinh thái đến mức có vẻ như khí thải carbon dioxide được đặt ngang hàng với sông và hồ. Phật giáo cũng có những khác biệt với sinh thái học nữ quyền: nó không chỉ không phê phán (hay thậm chí nhận ra) chủ thuyết "dĩ nam vi trung" (*androcentricism*, niềm tin rằng hành vi của đàn ông chứ không phải của toàn bộ loài người mới là thứ chịu trách nhiệm cho tình trạng môi trường sa sút ngày nay), mà còn hàm chứa nhiều miêu tả tiêu cực về phụ nữ, và thực tế bị một số nhà hoạt động nữ quyền xem là "ghét phụ nữ".

Có lẽ một cách tốt hơn để xác lập một cơ sở cho sinh thái học trong Phật giáo là nhấn mạnh những khía cạnh sinh thái của các phẩm chất đạo đức, vốn là một yếu tố trung tâm trong giáo lý Phật giáo. Những phẩm hạnh như nhân từ, trắc ẩn, phi bạo lực và trí huệ do chính bản chất

của chúng nên sẽ thúc đẩy sự quan tâm sinh thái. Những phẩm hạnh ấy ban đầu không được dạy vì lý do này, nhưng chúng có khuynh hướng cổ vũ một tầm nhìn và một cách sống có nhiều điểm chung với những mục đích của phong trào sinh thái. Nếu đúng vậy, có thể cho rằng quan tâm sinh thái là một phần ngầm định trong giáo lý Phật giáo, và bằng cách tuân thủ những lời dạy đạo đức của nó, con người sẽ tự nhiên sống hòa hợp với môi trường. Nhưng cách tiếp cận như vậy chỉ đưa ra một khởi đầu cho sinh thái học Phật giáo, và không giải quyết những lựa chọn khó khăn được đặt ra, như việc xây đập cung cấp điện khiến phá hủy môi trường sống tự nhiên của thực vật và động vật. Cơ sở để Phật giáo tạo dựng một suy tư nhằm giải quyết những vấn đề tiến thoái lưỡng nan như vậy vẫn chưa được làm sáng tỏ.





Tình dục

Tình dục là một lĩnh vực mà Phật giáo và Cơ Đốc giáo thoạt nhìn tưởng khác xa, như khi tìm hiểu kỹ hơn - giống như trong trường hợp sinh thái - hóa ra có nhiều điểm chung. Cơ Đốc giáo đôi lúc được nhìn nhận là có sự "khó chịu" với tình dục, quan tâm quá mức đến sự trinh tiết và đời sống độc thân, trong khi Phật giáo được thấy là thoải mái hơn, ít "căng thẳng" hơn về chủ đề này. Nghệ thuật ái dục của Tây Tạng - một thứ nay đã trở nên quen thuộc với phương Tây - và vô số những cuốn sách phổ biến về tình dục Mật tông chỉ củng cố thêm ấn tượng rằng Phật giáo có một quan niệm "giải phóng" hơn về đạo đức học tình dục.

Tuy nhiên, những người phương Tây quay sang Phật giáo với hy vọng tìm được sự ủng hộ

cho một thái độ phóng túng đối với "tình yêu tự do" có thể sẽ thất vọng. Ngược với những gì mọi người thường tin, Phật giáo nhìn chung bảo thủ về các vấn đề tình dục, và những xã hội Phật giáo truyền thống có xu hướng dè dặt, thậm chí có vẻ ý tứ trong những trường hợp liên quan đến tình dục. Hầu hết tu sĩ Phật giáo sẽ ngại ngùng bàn luận những câu hỏi về tình dục và sinh sản, nhất là với phụ nữ, và mặc dù thái độ này đang thay đổi từ từ, các vấn đề như vậy nhìn chung vẫn là cấm kỵ. *Luật tạng* (iii.130) chứa một quy tắc cấm tu sĩ nói với phụ nữ về những chuyện tục tĩu hay gợi tình, và có lẽ người ta cho rằng một bàn luận trần trụi về những vấn đề tính dục là không chấp nhận được. Các hệ phái Mật tông qua nhiều thế kỷ tuy có lúc hưng thịnh rồi suy tàn, nhưng nghệ thuật ái dục mà họ sử dụng chủ yếu là một phương tiện chuyển tải những giáo huấn triết học và tôn giáo hơn là nhằm áp dụng vào ngữ cảnh của những nghi thức tình dục. Kể cả như vậy, những ý tưởng đó cũng chỉ đại diện cho một bộ phận nhỏ - có thể nói là đầy màu sắc - trong lịch sử Phật giáo nói chung.

Có lẽ một điều hữu ích là khảo sát sâu hơn những quan điểm Cơ Đốc giáo về tình dục, lấy đó làm một điểm khởi đầu. Các quan điểm tuy đã thay đổi trong thời hiện đại và người Cơ Đốc giáo ngày nay có những cách nhìn khác nhau, nhưng

một đặc điểm căn bản trong tư tưởng Cơ Đốc giáo truyền thống là tình dục nên gắn chặt với sự sinh đẻ, và sự sinh đẻ là việc tốt đáng mong muốn. Trong kinh Cựu ước, Thượng đế bày tỏ ý muốn rằng những sinh vật của ngài nên "nảy nở và sinh sôi"*. Dưới cách nhìn Cựu ước, sự sinh con đẻ cái được đánh giá cao, và không lập gia đình là điều đáng xấu hổ. Khi tạo ra con cái, cha mẹ được xem như đang thực viện vai trò của họ trong kế hoạch tạo tác tổng thể của Thượng đế. Mặc dù Thượng đế là tác giả rốt ráo của sự sống, nhưng cha mẹ thông qua sự hợp nhất của họ đang hợp tác với Ngài trong việc trao truyền món quà thiêng liêng ấy. Vai trò này quan trọng đến nỗi định chế cung cấp khuôn khổ xã hội và pháp lý cho nó là hôn nhân cũng được trao địa vị thiêng liêng và được tôn vinh trong nhà thờ.

Những suy ngẫm Phật giáo về tình dục có một khởi đầu khác. Giáo lý Phật giáo không áp đặt bổn phận sinh đẻ, và thay vì như một dấu hiệu của món quà thiêng liêng, giáo huấn Phật giáo xem sự sinh ra như cánh cổng dẫn tới một chu kỳ khổ ải (*dukkha*) khác trong vòng luân hồi. Sự hình thành một đời sống mới không được

---

* *"Đức Chúa Trời ban phước cho các loài đó mà phán rằng: Hãy sinh sản thêm nhiều, làm cho đầy dẫy dưới biển; còn các loài chim hãy siinh sản trên đất cho nhiều"*. (Cựu ước - Genesis 1:22)

giáo lý Phật giáo xem như lời xác nhận rằng một người đang đóng vai trò của mình trong diễn tiến của một kế hoạch thiêng liêng, mà ngược lại, nó là bằng chứng về một thất bại trong sự truy cầu niết bàn. Điều này không có nghĩa là tín đồ Phật giáo xem việc sinh ra một đứa trẻ như một cơ hội để đau khổ - ngược lại, nó sẽ được chúc mừng - mà chỉ là từ một tầm nhìn triết học, mục tiêu của giáo lý Phật giáo không phải là sinh ra, mà là chấm dứt sự sinh ra.

Bù lại, có một góc nhìn tích cực hơn, từ đó sự sinh ra có thể được xem là một dịp để lạc quan. Như đã nói ở chương trước, đạt được điều mà kinh sách gọi là "một tái sinh làm người quý giá" là một may mắn lớn, vì theo những giáo lý truyền thống, tái sinh làm người đem đến cơ hội thuận lợi nhất để thành tựu niết bàn. Hơn nữa, tái sinh không nhất thiết được nhìn nhận như một loạt những vòng lặp vô ích, mà có thể được quan niệm như một đường xoắn ốc đi lên rộng lớn: bằng cách ấy, dù là bị tái sinh, một cơ sở nào đó cũng đã đạt được và mục tiêu niết bàn gần hơn so với trước kia.

Những nguy hiểm của ham muốn tình dục

Chúng ta có thể thấy trong những lời của Đức Phật ở ô dưới đây rằng Phật giáo nhìn chung có

một thái độ thận trọng với giới tính đối lập. Điều này vì Phật giáo là một truyền thống khổ hạnh, xem sự kiểm soát dục vọng và ham muốn là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển tâm linh. Chân lý cao quý thứ hai nói rằng nguyên nhân của khổ là sự ham muốn hay thèm khái (ái, *trsna*). Ham muốn tình dục là một trong những dục vọng mãnh liệt nhất mà con người có thể trải qua, và tình dục đại diện cho một trở lực mạnh trong sự truy cầu giải thoát. Đức Phật nói Ngài không biết có thứ gì chiếm lĩnh tâm trí một người đàn ông mạnh hơn "hình dáng của một phụ nữ" (Tăng Chi Bộ, iii.68f). Có lẽ đây là lý do cho lời khuyên thường được trích dẫn của Ngài dành cho Ananda về cách ứng xử của tu sĩ trước phụ nữ.

Bạch Thế Tôn, chúng ta nên ứng xử với phụ nữ như thế nào?

- Đừng thấy họ, Ananda.

Bạch Thế Tôn, nếu chúng ta thấy họ thì nên ứng xử như thế nào?

- Đừng nói chuyện với họ, Ananda.

Nhưng nếu họ nói chuyện với chúng ta, chúng ta nên ứng xử thế nào?

- Thực hành chánh niệm, Ananda.

(Trường Bộ, ii.141)

Có lẽ lời khuyên trên tốt nhất nên được nhìn nhận không phải như một đặc điểm ghét phụ nữ trong Phật giáo (dù điều này thường được cho là thế), mà như một thừa nhận về sự nguy hiểm mà ham muốn tình dục gây ra với các thành viên của một cộng đồng không có gia đình. Tu sĩ khi đi khất thực sẽ có tiếp xúc hàng ngày với phụ nữ trong làng, và Đức Phật biết rõ sự quyến rũ có thể nổi lên dễ dàng như thế nào. Ngài cũng nêu ra những điểm tương tự về ham muốn tình dục ở nữ giới, cảnh báo những hiểm nguy của ham muốn. Tuy phụ nữ được gọi là "một cạm bẫy của Mara" (quỷ vương), nhưng về cơ bản không phải nữ giới hay nam giới là vấn đề, mà chính là ham muốn tình dục mà sự gần gũi thể xác có thể tạo ra, khiến cả hai bị trói buộc vào luân hồi. Sự mất tin tưởng đối với tình dục không chỉ riêng Phật giáo mới có; người ta còn có thể thấy sự tương đồng trong những nhánh thiên về khổ hạnh của Cơ Đốc giáo hay những tôn giáo và triết lý khác với lời dạy rằng con đường tới sự cứu thoát nằm ở chỗ chế ngự đam mê.

Hôn nhân

Với những người không thể chịu được những khắc nghiệt của đời sống tu sĩ không gia đình, điều được khuyên là trở thành cư sĩ có gia đình.



Trong Phật giáo, hôn nhân chủ yếu là một giao kèo thế tục, trong đó các bên chấp nhận những bổn phận đối với nhau. Hôn nhân không phải là một điều thiêng liêng, và tu sĩ không chủ trì hôn lễ cho đám cưới. Trong *Luật tạng*, họ cũng bị cấm thực hiện vai trò mai mối để đưa các đôi đến với nhau. Tuy nhiên, tập tục thường gặp ở các đôi mới cưới là đến chùa địa phương sau ngày cưới để được chúc phúc và thực hiện một nghi lễ đơn giản trong đó có tụng kinh. Một kinh văn thời kỳ đầu của kinh điển Pali là kinh *Giáo thọ Thi-ca-la-việt* (*Sigalovada Sutta*) tổng kết những bổn phận của vợ và chồng như sau:

> Có năm cách người chồng phải đối xử với vợ...: bằng sự kính trọng, bằng sự nhã nhặn, bằng sự trung thành, bằng cách giao quyền cho vợ (ở nhà), bằng cách sắm đồ nữ trang cho vợ.

Người vợ đáp lại bằng cách đảm bảo:

> Thi hành tốt đẹp bổn phận của mình, khéo tiếp đón bà con, trung thành với chồng, khéo giữ gìn tài sản của chồng, khéo léo và nhanh nhẹn trong mọi công việc.

Chế độ một vợ một chồng tuy là mô hình được ưa thích và chiếm ưu thế, nhưng vẫn có nhiều hình thức hôn nhân đa dạng ở những xứ sở theo Phật giáo. Kinh sách thời kỳ đầu nói tới

Những lời dạy về đạo đức tình dục trong *Kinh Tập (Sutta Nipata)* của kinh điển Pali

Người đàn ông sáng suốt nên tránh sự dâm dật (*abrahmacariya*) như tránh hầm than cháy. Nếu không thể sống một đời sống độc thân, người ấy không nên xâm phạm vợ người khác.

(Kinh Tập, 396)

Không hài lòng với vợ mình, bị bắt gặp đi lại với gái điếm hoặc vợ người khác - đây là một nguyên nhân của sự sa đọa.

(Kinh Tập, 108)

một loạt những sắp đặt tạm thời hoặc bền vững, được thực hiện cả vì lý do tình cảm lẫn kinh tế, và ở nhiều khu vực của châu Á theo Phật giáo, chế độ đa phu hoặc đa thê đã từng (và vẫn được thấy là) tồn tại. Những hình thức sắp đặt hôn nhân khác nhau của tín đồ Phật giáo được quyết định bởi tập tục địa phương nhiều hơn bởi giáo lý Phật giáo, và những vấn đề như vậy chủ yếu được xem là trách nhiệm của chính quyền thế tục. Bản thân Phật giáo chưa từng đặt ra một hình thức nghi lễ hôn nhân, và không có hôn lễ Phật giáo "chính thức" nào. Tuy nhiên, người theo Phật giáo ở phương Tây đã bắt đầu có những hôn lễ theo kiểu Cơ Đốc giáo, bởi lẽ lễ cưới trong nhà thờ là một phần vô cùng quen thuộc của đời sống hàng ngày ở phương Tây.



Phật giáo không xem hôn nhân là một vấn đề tôn giáo, nên nó không phản đối sự ly dị, nhưng do áp lực ở những xã hội truyền thống nên điều này ít gặp hơn ở phương Tây. Một số nhóm Phật giáo phương Tây đã thử nghiệm những mô hình mới về đời sống cộng đồng không có hôn nhân, nhằm vượt qua khuynh hướng chỉ gắn bó với đơn vị gia đình hạt nhân của phương Tây. Một số thành viên của nhóm sống trong những cộng đồng một giới tính, và xem định hướng tình dục của một cá nhân - chẳng hạn tính dục bình thường, đồng tính hay chuyển giới - là ít có tầm quan trọng. Người ta cảm thấy khi một người tiến bộ trên con đường tâm linh, bản năng giới tính sẽ được siêu việt, và những khuôn mẫu giới tính sẽ biến mất, dẫn tới một trạng thái lưỡng tính lý tưởng.

Tuy Phật tử tại gia được tự do kết hôn và có gia đình, nhưng trong Phật giáo có một cảm nhận rõ ràng rằng địa vị thế tục là thấp hơn địa vị tăng lữ, và chỉ thích hợp với những người chưa có khả năng cắt đứt những ràng buộc với đời thường. Điều này giống với lời khuyên của Thánh Paul rằng một cuộc sống trinh bạch mặc dù là ưu việt hơn, "nhưng kết hôn còn tốt hơn là bị thiêu đốt bởi ham muốn"*. Người thế tục kết

---

* *"Song nếu họ chẳng giữ gìn mình được, thì hãy cưới gả; vì thà cưới gả còn hơn để cho lửa tình hun đốt"*. (Tân ước - Corinthians 7:9)

hôn có thể thực hành sống độc thân tự nguyện theo những thời kỳ dài ngắn tùy ý. Chẳng hạn, ở Nam Á, không hiếm trường hợp tín đồ tại gia mộ đạo không quan hệ tình dục vào những ngày trai giới diễn ra hai lần mỗi tháng. Mặc dù có những ngoại lệ, đáng chú ý nhất là ở Nhật Bản, nhưng lý tưởng Phật giáo luôn là xa rời đời sống gia đình, chế ngự ham muốn tình dục, sống cô độc hoặc trong một cộng đồng độc thân. Ở phương diện này, Đức Phật là một hình mẫu hoàn hảo: vào tuổi 29, Ngài đã quay lưng với đời sống gia đình và sống độc thân trong suốt phần đời còn lại.

Giới luật thứ ba

Nhiều giới luật được đặt ra để điều chỉnh hành vi tình dục, đặc biệt của tăng và ni như chúng ta sẽ thấy sau đây; riêng đạo đức tình dục của người thế tục chủ yếu bị chi phối bởi giới luật thứ ba. Giới này ngăn cấm sự tà dâm (*kamesu-micchacara*), nghĩa là "hành vi sai trái liên quan đến tình dục". Ngôn từ của *giới* này không chính xác, và nó không định nghĩa những hình thức xử sự nào tạo thành "hành vi sai trái". Tuy không đề cập thẳng sự "thèm muốn vợ người khác" như trong Điều răn thứ 10 của Cơ Đốc giáo, nhưng trong các xã hội Phật giáo, diễn giải đầu tiên và trên hết của giới luật thứ ba hầu như đều là

cấm ngoại tình. Không có nhiều điều được nói về tình dục trước hôn nhân, nhưng ấn tượng cho thấy hôn nhân là địa hạt thích hợp duy nhất cho sự gần gũi tình dục. Một số kinh sách thời đầu xác định rõ những loại phụ nữ nhất định không nên lấy làm bạn tình, như họ hàng gần và những bé gái dễ tổn thương, và các nhà luận giải thời Trung cổ mở rộng thêm bằng cách đưa vào những thời điểm, địa điểm và phương pháp giao phối bị cấm.

Những lời dạy đạo đức chung chung khác cũng có một ý nghĩa đối với hành vi tình dục. Ví dụ, nguyên lý *bất hại* đòi hỏi một người không cố tình làm hại người khác về thể xác hay cảm xúc, nghĩa là không có những hành vi như cưỡng hiếp, ấu dâm, quấy rối tình dục và có lẽ cả loạn luân. Hơn nữa, mọi mối quan hệ, kể cả quan hệ nam nữ đều nên được định hướng bởi những phẩm chất từ (*metta*) và bi (*karuna*). "Quy tắc vàng" sẽ khuyên bạn không làm cho người khác những gì bạn không muốn người khác làm cho mình. Điều này được áp dụng cụ thể trong Tương Ưng Bộ (v.354) cho tội ngoại tình, với lời dạy rằng vì bạn không muốn người khác ngoại tình với vợ mình, nên bạn cũng đừng làm điều đó với vợ người khác. Ngoài ra, nhánh *sila* (giới) của Bát chính đạo liên quan đến Chính ngữ, Chính nghiệp, Chính mạng sẽ áp đặt những hạn chế nhất định lên hành vi, như là

Những trường hợp phạm giới thứ ba theo các luận giải

Theo *A tì đạt ma câu xá luận thích* (*Abhidharmakosa-bhasya* 1V.74a-b, thế kỷ 4 thuộc Công nguyên):

1. Giao phối với một phụ nữ bị cấm, tức là vợ người khác, mẹ mình, con gái mình, người thân thuộc đằng nội hoặc đằng ngoại.
2. Giao phối với vợ mình theo cách bị cấm.
3. Ở một nơi không phù hợp: một chỗ không kín đáo, một ngôi đền hay một khu rừng.
4. Vào một thời điểm không phù hợp: khi vợ đang mang thai, khi đang cho con bú, khi vợ đã phát nguyện.

Theo *Pháp bảo của giải thoát* (The Jewel Ornament of Liberation) của sGam Po Pa (1079-1153):

1. Bằng một bộ phận không phù hợp của cơ thể.
2. Ở một nơi không thích hợp, như là gần đoàn tùy tùng của một đạo sư, một tu viện, một bảo tháp (*stupa*) hoặc nơi nhiều người tập trung.
3. Vào một thời điểm không thích hợp, như là "với một phụ nữ đã phát nguyện, đang có thai hoặc đang cho con bú, hoặc vào ban ngày"
4. Quá thường xuyên, ví dụ "nhiều hơn năm lần liên tiếp"
5. Nói chung là theo một cách không thích hợp, như do bị ép buộc, hoặc quan hệ với một người cùng giới tính.

phải nói sự thật, thẳng thắn và chân thật trong các mối quan hệ, từ đó tránh điều thường xảy ra trong những quan hệ ngoài hôn nhân là nói dối và lừa gạt. Ngoại tình còn có nghĩa là phá vỡ lời thệ

nguyện chung thủy thường được nói ra trong một lễ cưới, vì vậy nó cũng bị cấm bởi những chuẩn mực ứng xử đạo đức chung chung chứ không chỉ bởi giới luật thứ ba.

Đồng tính

Vấn đề đồng tính đã gây tranh luận nảy lửa trong nhiều truyền thống tôn giáo, và đã dẫn tới những chia rẽ nghiêm trọng giữa những người theo chủ thuyết tự do và những người theo truyền thống. Vào tháng 10 năm 2003 tại London, Giáo hội Anh giáo với gần 80 triệu thành viên đã triệu tập một phiên họp bất thường của các lãnh đạo nhà thờ nhằm ngăn chặn sự phân ly liên quan đến lời xác nhận của một giám mục đồng tính thuộc Giáo hội Giám nhiệm (Episcopal Church) tại Mỹ. Có những dấu hiệu cho thấy những căng thẳng tương tự cũng đang nổi lên trong Phật giáo, dù ở một mức độ thấp hơn.

Bản thân Đức Phật chưa bao giờ phán xét về tính chất đạo đức của những hành vi tình dục đồng giới, và trong những kinh sách thời kỳ đầu, tình dục đồng giới không được bàn luận như một vấn đề đạo đức. Tuy nhiên, có nhiều đề cập đến hành vi tình dục đồng giới trong ngữ cảnh nói về giới luật tăng lữ. Bất kỳ hoạt động tình dục nào dù có bản chất khác giới hay đồng giới cũng

bị cấm bởi Luật, và có nhiều hình phạt nghiêm khắc cho người vi phạm. Quan hệ tình dục là tội đầu tiên trong bốn trọng tội (*parajika-dharma*), và bất kỳ tăng ni nào bị phát hiện có tội sẽ đối mặt với hình phạt trục xuất vĩnh viễn khỏi tăng đoàn. Những vi phạm nhẹ hơn như thủ dâm hay hành vi dâm ô cũng được đề cập nhiều trong *Luật tạng* và chịu hình phạt ít nghiêm khắc hơn.

Vấn đề tình dục đồng giới nổi lên có liên quan cụ thể đến sự gia nhập tăng đoàn. Những kiểu người nhất định không được phép thọ giới làm tu sĩ, trong đó có những người lưỡng tính và một loại người được kinh sách Pali gọi là *pandaka*. Không rõ *pandaka* là ai hay cái gì, nhưng Harvey* kết luận rằng thuật ngữ này chỉ một loại "nam giới đồng tính, thụ động, lệch lạc về tình dục". Zwilling** thì cho rằng *pandaka* là "những người đồng tính nam, bị xã hội bêu xấu, thụ động và có lẽ thích mặc đồ phụ nữ". Những cá nhân này không được Đức Phật cho thọ giới sau khi xảy ra chuyện dâm ô bởi một vài người trong số họ (Luật tạng, i.85f). Danh tiếng của tăng ni với công chúng có thể bị ảnh hưởng, chưa

---

* Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Foundation, Values and Issues,* 2000.

** Leonard Zwilling, *Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts,* 1992.



kể rủi ro gây chia rẽ bên trong tu viện khiến cản trở sự tiến bộ tâm linh. Tuy nhiên, với những người đồng tính nhưng không thực hiện hành vi tình dục đồng giới, không làm gì để thu hút sự chú ý tới khuynh hướng tình dục của họ thì có vẻ không có gì ngăn cấm họ thọ giới. Phật giáo tin rằng giới tính có thể thay đổi từ đời này sang đời khác, và một số tín đồ Phật giáo giải thích tính dục đồng giới như là kết quả của một giới tính quá khứ đang lên tiếng đòi được xác nhận trong đời hiện tại. Thậm chí trong kinh sách thời đầu có những câu chuyện về sự chuyển giới trong cùng một đời, khiến nam giới do nghiệp mà trở thành nữ giới hoặc ngược lại (Luật tạng, iii.35), nhưng những thay đổi như vậy không được xem là chướng ngại cho tiến bộ tâm linh. Khuynh hướng tình dục hay thậm chí giới tính được xem là phần nào linh động, do vậy tự chúng không phải là vấn đề đạo đức.

Tuy nhiên ở thời hiện đại, sự xuất hiện của những tu sĩ đồng tính trong tăng đoàn Phật giáo đã trở thành một nguồn gốc gây tranh cãi. Tháng 7 năm 2003, Phra Pisarn Thammapatee, một trong những tu sĩ danh tiếng nhất Thái Lan đã tuyên bố có khoảng một ngàn người đồng tính trong số 300.000 tu sĩ của xứ sở này, một con số ước tính mà những người khác nói là quá thấp. Bất kể con số thực tế là gì, ông cũng kêu gọi trục

xuất họ và rà soát kỹ lưỡng hơn những ứng viên thọ giới. Bày tỏ quan điểm cho rằng những người bị "lệch lạc tính dục" phải bị ngăn không cho thọ giới, ông thừa nhận "một số tu sĩ đồng tính đã gây rắc rối trong chùa". Rõ ràng, sự hiện diện của những người đồng tính trong tăng đoàn Phật giáo ở một số nơi cũng gây không ít tranh cãi hơn sự hiện diện của những tăng lữ đồng tính trong các phái Cơ Đốc giáo.

Đức Đạt lai Lạt ma nói về tính dục đồng giới

Trong thập niên 1990, Đức Đạt lai Lạt ma thứ 14 đã có một số phát biểu về đạo đức tình dục trong những bài viết của ông cũng như trong các cuộc gặp gỡ công chúng, khiến những người đồng tính ở Bắc Mỹ lo ngại. Lãnh đạo của những cộng đồng đồng tính nam và đồng tính nữ đã được mời họp để làm rõ các quan điểm của ông, và cuộc gặp đã diễn ra ở San Francisco vào ngày 11 tháng 6 năm 1997. Trong cuộc trao đổi với những đại diện Phật giáo đồng tính, Đức Đạt lai Lạt ma xác nhận phẩm giá và quyền của người đồng tính nam và đồng tính nữ, nhưng tuyên bố rằng thủ dâm, giao phối đồng tính là những hành động không thích hợp, bị cấm với người tu tập Phật giáo. Đề cập tới những kinh sách đưa ra tiếng nói thẩm quyền như chúng ta đã trích trước đây, Đức Đạt lai Lạt ma nói rằng bất kỳ bộ phận cơ thể nào

ngoài cơ quan sinh dục cũng không nên được sử dụng trong giao phối. Theo ông, một cách để nhìn nhận những ngăn cấm này là thấy rằng mục đích của tình dục như được nhìn nhận ở Ấn Độ thời trước là sự sinh đẻ, và điều này giải thích tại sao mọi hoạt động tình dục không dẫn tới sinh đẻ đều bị cấm. Tuy nhiên, ông bổ sung thêm rằng đối với một người tu tập Phật giáo, thực hiện những hoạt động tình dục bị cấm còn tốt hơn là cố đè nén ham muốn nếu sự đè nén những ham muốn ấy có hậu quả tiêu cực hơn, chẳng hạn gây hấn hay bạo lực do không được thỏa mãn.

Đức Đạt lai Lạt ma chỉ ra rằng những giới luật Phật giáo có căn nguyên từ bối cảnh, văn hóa và xã hội mà chúng khởi nguồn. Ví dụ, tu sĩ mặc y màu nghệ vì ở Ấn Độ thời đó, người nghèo thường mặc đồ màu nghệ. "Nếu tình dục đồng giới là một phần của những chuẩn mực đã được chấp nhận," ông đề xuất, "thì có thể nó là chấp nhận được." "Tuy nhiên," ông tiếp, "không một người nào hay vị thầy nào có thể định nghĩa lại giới luật. Tôi không có thẩm quyền để định nghĩa lại những giới luật này, và không một ai có thể đưa ra quyết định đơn phương hay ban hành một giới luật mới." Ông kết luận, "Một sự tái định nghĩa như vậy chỉ có thể xuất phát từ những bàn luận của tăng đoàn trong nhiều truyền thống Phật giáo khác nhau. Trong lịch sử



Hình 5. Đức Đạt lai Lạt ma thứ 14 của Tây Tạng

Phật giáo không phải là không có tiền lệ tái định nghĩa các vấn đề, nhưng nó phải được thực hiện ở cấp độ tập thể." Ông nói thêm rằng việc nghiên cứu thêm về những nguồn gốc của giới luật về tình dục sẽ là điều hữu ích.

Giới luật là tương đối hay tuyệt đối?

Trong Chương 2, chúng ta đã đặt câu hỏi đạo đức học Phật giáo là tương đối luận hay tuyệt đối luận, và câu hỏi ấy có một ý nghĩa quan trọng cho việc diễn giải giới luật. Nhận xét của Đức Đạt lai Lạt ma về tình dục đồng giới cho thấy không có câu trả lời dứt khoát nghiêng về quan điểm nào. Ở góc độ tương đối, giới *không tà dâm* có tính chất tương đối về thời gian, địa điểm, văn hóa, có thể được điều chỉnh và thay đổi. Ở góc độ tuyệt đối, giới này diễn tả một sự thật phổ quát về tính dục loài người và không thể thay đổi, rằng hành vi tình dục đồng giới là trái luân thường đạo lý. Quan điểm thứ nhất đưa ra một biện pháp thoát khỏi vấn đề nan giải mà những tín đồ Phật giáo đồng tính và có hành vi tình dục đồng giới phải đối mặt, đó là cho phép giới luật được diễn giải dưới ánh sáng của những thái độ xã hội đương đại, có tính chất tự do hơn các thời kỳ tiền hiện đại. Nếu giới luật có thể được hiểu dựa trên bối cảnh những thái độ "sáng suốt" hơn của đời sống văn hóa tự do hiện nay, có thể có một lối thoát khỏi tình thế tiến thoái lưỡng nan.

Tuy nhiên, một sách lược như vậy cũng có những vấn đề. Thứ nhất, nếu khía cạnh *này* của giới luật thứ ba có thể được giải phóng, vậy tại sao những khía cạnh khác lại không? Một lập

luận tương tự có thể được đưa ra để giải phóng sự cấm đoán ngoại tình nhằm ủng hộ những quan hệ ngoài hôn nhân, hoặc cho phép người độc thân được có một cuộc sống phóng túng dựa trên căn cứ rằng một hành vi như vậy không còn chịu sự quy định của những cấm kỵ trong quá khứ nữa. Vấn đề khác là, có vẻ không có gợi ý nào khác cho thấy những giới luật khác cũng được tùy ý tái diễn giải tương tự theo tương đối luận. Ví dụ, không ai tuyên bố rằng giới luật thứ nhất về không gây hại cho người khác hoặc giới luật thứ hai về không trộm cắp có cơ sở đạo đức chỉ từ những tập tục Ấn Độ cổ, do vậy có thể được tái diễn giải khi hoàn cảnh đòi hỏi. Đặt ra một ngoại lệ cho trường hợp của giới luật thứ ba vì mục đích cụ thể là hợp pháp hóa hành vi tình dục đồng giới có vẻ giống như một đòi hỏi quá đặc biệt.

Cách nhìn nhận khác về giới luật là xem chúng có vai trò định ra những hành động mà Phật giáo cho là cố hữu đã phi đạo đức, thay vì chỉ đơn giản là những thứ tình cờ không được xã hội của thời Đức Phật tán đồng. Những hành động tình dục đồng giới có đặc điểm gì khiến Đức Đạt lai Lạt ma và những tiếng nói thẩm quyền khác xem là bị cấm bởi giới luật thứ ba? Rõ ràng, thông qua những luận giải của các luận sư uyên bác, chúng ta thấy rằng những hành động như

vậy chứa đựng một lệch lạc của chức năng tính dục bình thường. Để nêu ví dụ về sự suy đồi và thoái hóa đạo đức, luận sư Phật Âm (Buddhaghosa) nói tới sự hấp dẫn của "đàn ông đối với đàn ông" và "phụ nữ đối với phụ nữ" (DA. 853), nhưng đây là ngoại lệ, và bản thân sự hấp dẫn đồng tính nhìn chung không phải là điều bị kinh văn chỉ trích. Thay vì vậy, họ tập trung vào những *hành động* nhất định, và quan trọng là thấy rằng những hành động bị cấm không chỉ bị cấm đối với người đồng tính, mà cả với những cặp đôi bình thường. Như vậy, xem ra giới luật thứ ba không nhằm hướng tới người đồng tính như một nhóm nói chung, mà đúng hơn tới những loại hành vi tình dục nhất định. Các luận giải nói rõ rằng những loại hành vi này gồm giao phối "sai đường" (*amarga*). Nhưng tại sao những hình thức giao phối này lại được lọc ra để cấm đoán? Các luận sư không giải thích thêm, nhưng một đặc điểm hiển nhiên thường gặp của những thói quen như vậy là, không như sự giao phối nam nữ bình thường, chúng không dẫn tới sinh đẻ. Vì vậy, vấn đề có vẻ không phải là tự thân tính dục đồng giới, mà đúng hơn, những hình thức cụ thể của quan hệ tình dục bị xem là thiếu đạo đức vì bản chất của chúng là không dẫn tới sinh đẻ.

Tình dục và sinh đẻ

Chương này đã bắt đầu bằng cách rút ra sự tương phản giữa quan điểm Phật giáo và Cơ Đốc giáo về tình dục và sự sinh sản, nhưng dường như chúng ta đã tìm thấy ở đây một lĩnh vực đồng thuận có lẽ không ai ngờ tới. Nghịch lý là tuy Phật giáo không áp đặt lên những tín đồ của nó bổn phận sinh đẻ, dường như nó lại xem những hành vi tình dục không dẫn tới tạo sinh sự sống là thiếu đạo đức. Nhưng nói về phương diện đạo đức, tại sao khía cạnh sinh đẻ của hành vi tình dục lại có tầm quan trọng đến vậy theo quan điểm Phật giáo? Chúng ta hiểu tại sao người Cơ Đốc giáo nghĩ nó là quan trọng vì Kinh Thánh nhấn mạnh sự sinh đẻ, nhưng như đã nói, Phật giáo bắt đầu từ một tập hợp những tiền đề khác. Chúng ta chỉ có thể ước đoán về điều này, nhưng có thể cho rằng những tiếng nói thẩm quyền ngày xưa đã thấy một mâu thuẫn nào đó giữa tình dục phi sinh sản và những giá trị Phật giáo quan trọng khác. Có lẽ người ta đã nghĩ rằng tình dục phi sinh sản làm hại lợi ích của những chúng sinh mong cầu tái sinh làm người. Những mối quan hệ tình dục khác giới tạo ra bối cảnh để đời sống mới có thể xuất hiện, để cá nhân có thể đạt được "một tái sinh làm người quý giá". Những bậc cha mẹ có khuynh hướng tình dục

bình thường được xem là hợp tác trong sự giải thoát chúng sinh. Còn khi hoạt động tình dục có bản chất không dẫn tới sinh đẻ (ngược với trường hợp không sinh đẻ do ngẫu nhiên, chẳng hạn vô sinh), những ai chọn hành vi tình dục như vậy bị xem là khép lại con đường tới giải thoát, vốn nằm ở chỗ tái sinh làm người.

Nhưng chẳng phải điều tương tự cũng đúng với những người chọn đời sống độc thân, như tăng và ni? Có phải họ cũng quay lưng với những chúng sinh mong cầu một tái sinh làm người? Hoàn cảnh của họ có thể được xem là khác, vì lối sống họ chọn bao hàm sự thực hành đức hạnh. Sự phân biệt mà giới luật thứ ba đặt ra giữa những hình thức giao phối chấp nhận được và không chấp nhận được chỉ áp dụng cho những ai đã chọn sống trong một mối quan hệ tình dục. Nhưng còn có những vấn đề khác nữa, vì khi gác sang một bên những người đã chọn đời sống không gia đình, việc sử dụng biện pháp tránh thai bởi những cặp đôi kết hôn cũng là chủ ý không sinh đẻ. Để duy trì một cách nhất quán những lời dạy đạo đức truyền thống, Đức Đạt lai Lạt ma sẽ phải chỉ trích việc sử dụng biện pháp tránh thai nhằm ngăn chặn khía cạnh sinh đẻ của hoạt động tình dục, bởi như Perera đã nhận xét, "tư tưởng Ấn Độ chính thống về tình dục không ủng hộ bất kỳ hình thức ngừa thai nào."

Bản thân Đức Đạt lai Lạt ma cũng có tuyên bố gần như tương tự trên tờ *World Tibet News* (ngày 12 tháng 8 năm 1997), "Tôi nghĩ về cơ bản mục đích của tình dục là sinh đẻ." Tuy nhiên, dường như ông mâu thuẫn với chính mình khi phát biểu ở Diễn đàn 2000 tại Prague, "Cá nhân tôi cảm thấy chúng ta cần thực tiễn và chấp nhận các biện pháp kiểm soát sinh đẻ nhằm đảm bảo chất lượng sống ngày nay ở những nước đang phát triển, cũng như để bảo vệ chất lượng sống cho thế hệ tương lai." Dĩ nhiên, ông có thể tuyên bố rằng biện pháp ngừa thai được nhiều cặp đôi sử dụng không phải để *tránh* có con, mà như một hỗ trợ cho kế hoạch hóa gia đình nhằm đảm bảo họ có số con đúng và vào thời điểm phù hợp. Như vậy, với những cặp đôi bình thường, kể cả khi họ sử dụng biện pháp ngừa thai, khía cạnh sinh đẻ trong quan hệ tình dục của họ có lẽ cũng không phải là không tồn tại giống như giữa những cặp đôi đồng tính.

Kết luận

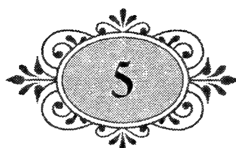
Giáo lý Phật giáo về đạo đức tình dục không hề được phát biểu rõ ràng, nhưng hình như diễn đạt những lý tưởng sau đây:

1) Đời sống độc thân tốt hơn hôn nhân.
2) Với những người kết hôn, hành vi tình dục

hợp pháp duy nhất là những hành vi có bản chất dẫn tới sinh đẻ.

Chúng ta cũng đã lưu ý một sự tương tự bất ngờ và gần gũi giữa những lời dạy của Phật giáo Tây Tạng và Cơ Đốc giáo truyền thống về đạo đức tình dục. Một số trong những tuyên bố của Đức Đại lai Lạt ma hầu như cũng đã được Vatican đưa ra, và những quan điểm của ông về phá thai hay hỗ trợ an tử *(euthanasia)* cũng rất gần với giáo huấn Công giáo (thực hành sống đời độc thân của tu sĩ Phật giáo và Công giáo là một điểm tương tự).

Như Đức Đạt lai Lạt ma đã thừa nhận, rõ ràng cần có bàn luận thêm về chủ đề Phật giáo và tình dục. Về mặt lịch sử, Phật giáo ít quan tâm đến những vấn đề này, mà chủ yếu quan tâm thuyết phục mọi người sống độc thân, từ bỏ cái mà kinh sách thời đầu gọi là "hành vi quê mùa" trong giao phối tính dục. Có nhiều điểm chưa rõ trong giáo lý Phật giáo về đạo đức tình dục, nhiều điểm cần được suy xét cẩn thận. Khi Phật giáo truyền thống gặp gỡ lối sống phương Tây ưa khoái lạc và không chuộng sự độc thân, đây vẫn là một lĩnh vực cấp bách đòi hỏi tìm hiểu sâu thêm.



Chiến tranh và khủng bố

Thế kỷ vừa qua đã chứng tỏ là một trong những thời kỳ đẫm máu nhất trong lịch sử. Chiến tranh ở một quy mô chưa từng thấy trước đó đã gây ra sự tàn phá và mất mát sinh mạng không kể xiết. Đáng buồn là thế kỷ này cũng đã khởi đầu với một tuyên bố chiến tranh. Sự kiện kinh hoàng ngày 11 tháng 9 năm 2001 ở New York khiến thế giới nhận ra sự hủy hoại kinh khủng có thể bị gây ra bởi những tên khủng bố, những kẻ hành động không chút sợ hãi về sinh mạng của chính chúng. Sau sự kiện ngày 11 tháng 9, nước Mỹ có quan điểm rằng với những kẻ khủng bố, phải dùng đến đấu tranh vũ trang, và sự an toàn của thế giới phụ thuộc vào việc trừng phạt những kẻ chịu trách nhiệm.



Liệu có đúng không khi phản ứng như nước Mỹ đã làm, cụ thể là dùng lửa dập lửa và đi theo con đường gây hấn? Các ý kiến trên thế giới bị chia rẽ, kể cả ở những nước ủng hộ đấu tranh chống khủng bố. Những cuộc tuần hành phản đối được những nhóm phản đối chiến tranh tổ chức. Những người bày tỏ sự phản đối bao gồm nhiều tín đồ và tổ chức Phật giáo. Sự phản đối ấy được căn cứ trên giáo lý nào? Phật giáo có dứt khoát phản đối chiến tranh không, hay điều đó tùy thuộc vào bản chất của mâu thuẫn? Liệu có thể có một "cuộc chiến chính nghĩa" theo Phật giáo, và đâu là phản ứng phù hợp của Phật tử trước những thách thức như sự kiện 11 tháng 9?

Kinh điển nói về chiến tranh

Giáo lý Phật giáo phản bác mạnh mẽ việc sử dụng bạo lực, xem nó về mặt tâm lý là sản phẩm của tham (*raga*), sân (*dvesa*) và si (*moha*). Niềm tin sai lầm vào một cái tôi (tự ngã, *atman*) và mong muốn bảo vệ cái tôi trước những "người khác" có khả năng đe dọa nó được xem là một nguyên nhân nền tảng của sự gây hấn. Phật giáo cho rằng việc vẽ ra một ranh giới rạch ròi giữa tôi và người khác dẫn tới sự tạo lập một hình ảnh cái tôi, thấy mọi thứ khác không phải "tôi và của tôi" (chẳng hạn những người thuộc quốc gia,

chủng tộc, tín ngưỡng khác) là xa lạ và đe dọa. Khi cảm giác chắc chắn về cái tôi bị giảm đi thông qua thực hành theo giáo huấn Phật giáo, những ám ảnh tập trung vào cái tôi sẽ dịu đi và được thay thế bởi một nhận thức lớn hơn về mối quan hệ giữa các chúng sinh. Điều này xua tan sợ hãi và thù địch vốn là nguồn cơn của mâu thuẫn, do vậy loại bỏ một trong những nguyên nhân chính của tranh chấp bạo lực. Khi bị đe dọa, người tu tập Phật giáo được khuyến khích thực hành nhẫn nhục (*ksanti*), và có nhiều câu chuyện về sự nhẫn nhục mẫu mực cũng như những thực hành được đề ra để trau dồi sự khoan dung và chịu đựng. Cơn giận được xem như một cảm xúc tiêu cực, chỉ có tác dụng kích động tình huống và không tránh khỏi bị phản ứng lại, gây ra những nghiệp báo tiêu cực.

Văn học Phật giáo thời kỳ đầu chứa nhiều đề cập về chiến tranh, và Lambert Schmithausen đã rà soát những đề cập quan trọng nhất. Quan điểm hầu như được nhất trí bày tỏ trong kinh văn là, chiến tranh bao hàm sự giết hại, mà giết hại là vi phạm giới luật đầu tiên, nên sự trả đũa bằng chiến tranh tấn công hay tự vệ đều là sai về đạo đức. Ngược hẳn với những lời dạy của kinh Qur'an, Đức Phật phát biểu (Kinh Tập, iv.308-11) rằng những chiến binh chết trên chiến trường không tới thiên đường mà tới một tầng địa ngục

đặc biệt, vì ở khoảnh khắc lâm chung, tâm trí họ dung chứa ý đồ giết hại chúng sinh. Theo Schmithausen, trong tác phẩm *A tì đạt ma câu xá luận thích* (*Abhidharmakosabhasya*), Thế Thân (Vasubandhu) bày tỏ quan điểm rằng một binh lính "dù bị bắt đi lính cũng phạm tội giết người, trừ phi anh ta có quyết tâm vững chắc rằng nhất định sẽ không giết bất cứ ai, kể cả để cứu tính mạng mình." Cũng kinh văn trên xác nhận rằng giết người là ác nghiệp, kể cả trong trường hợp tự vệ hoặc bảo vệ người thân. Một truyền thuyết trong tác phẩm bình giải kinh *Pháp Cú* (*Dhammapada*) kể rằng những họ hàng của Đức Phật là dòng tộc Thích Ca (Sakya) đã chỉ kháng cự mang tính hình thức khi bị vua Vidudabha tấn công, và để mình bị giết hại thay vì phạm giới sát sinh. Kinh *Bản sinh (Jataka)* chứa những câu chuyện liên quan đến các vị hoàng tử và vua, vì quá kinh sợ bạo lực nên đã từ bỏ vương quốc, trở thành những nhà khổ hạnh hoặc không tự vệ khi bị tấn công.

Ví dụ về hoàng đế A-dục (Asoka) ở thế kỷ 3 trước Công nguyên thường được lấy làm hình mẫu về một nhà cai trị theo Phật giáo. Sau một chiến dịch đẫm máu vào năm thứ 13 của triều đại, A-dục đã từ bỏ bạo lực, thề từ đó trở đi sẽ cai trị theo Phật pháp. Những sắc lệnh được ban bố trong đế chế rộng lớn của ông nói tới sự khoan

Từ kinh *Pháp Cú*

"Kẻ ấy lăng mạ ta, kẻ ấy đánh ta, kẻ ấy lấn lướt ta, kẻ ấy cướp của ta." Người nào nuôi dưỡng những ý nghĩ như vậy còn chưa nguôi sự căm ghét.

(v.3)

Tất cả đều run rẩy trước bạo lực, tất cả đều sợ hãi cái chết. So sánh bản thân với người khác như vậy, người không nên giết hại, cũng không khiến người khác giết hại.

(v.129)

Người đã từ bỏ bạo lực với mọi chúng sinh dù mạnh hay yếu, người không giết hay khiến người khác giết hại - người ấy ta gọi là bậc thánh.

(v.405)

dung, từ bi, và tuyên bố rằng chinh phục bằng Phật pháp là tốt hơn chinh phục bằng bạo lực hay ép buộc. A-dục noi theo khái niệm cổ điển về *chuyển luân vương* (*cakravartin*), vị vua Phật giáo chính nghĩa. Tuy nhiên, đáng lưu ý là dù *chuyển luân vương* được phác họa như người chinh phục một cách hòa bình thông qua sức mạnh của Phật pháp, ông vẫn giữ lại quân đội, được quân đội hộ tống khi tới những vương quốc láng giềng. Do có những bất thường như vậy, một số học giả như Steven Collins và Elizabeth Harris phát hiện ra "hai phương thức" thực hành Phật pháp trong kinh tạng Pali liên quan

đến bạo lực. Ở phương thức thứ nhất, "đánh giá bạo lực là tùy thuộc vào bối cảnh và có thể tùy biến", và ở phương thức thứ hai, nó "không phụ thuộc bối cảnh và không thể tùy biến". Quan điểm này căn cứ trên thực tế rằng vào những trường hợp nhất định, Đức Phật dường như ngầm chấp nhận - hoặc ít nhất là không chỉ trích công khai - việc sử dụng bạo lực của vua chúa. Một cơ hội vàng cho Ngài làm vậy đã xảy ra trong kinh *Đại bát niết bàn* (*Mahaparinibbana Sutta*, Trường Bộ, ii.72f), khi vị vua thích chiến tranh là Ajatasattu sai đại thần đến gặp Đức Phật để thỉnh ý về kế hoạch tấn công nước Vajjis. Thay vì công khai phê phán chiến tranh, Đức Phật đơn giản bình luận về bảy đặc điểm tích cực của xã hội Vajjis. Tuy nhiên, khi đưa ra những tuyên bố thẳng thừng hơn về chủ đề này, Đức Phật và kinh điển nói chung đều ủng hộ một lập trường hòa bình, ít biểu lộ dấu hiệu bỏ qua cho việc sử dụng bạo lực.

Phật giáo trong chiến tranh

Chuyển từ lý thuyết sang thực tế, lý tưởng hòa bình của kinh điển đã không ngăn cản tín đồ Phật giáo tham chiến và thực hiện những chiến dịch quân sự từ nhiều động cơ chính trị và tôn giáo khác nhau. Bối cảnh lịch sử dẫn tới sự tham

gia của Phật giáo vào chiến tranh ở nhiều nước đã được Peter Harvey khảo sát kỹ lưỡng. Lịch sử thời kỳ đầu của Sri Lanka đã bị xáo trộn bởi chiến tranh giữa người Shinhala và người Tamil, và vua Dutthagamani (thế kỷ 1 trước Công nguyên) được xem là một anh hùng dân tộc vì đánh bại tướng Tamil là Elara, người đã xâm lược đảo quốc từ Nam Ấn. Chiến thắng của Dutthagamani được ca ngợi trong một biên niên sử nổi tiếng gọi là *Mahavamsa* (thế kỷ 5-6 thuộc Công nguyên), trong đó kể rằng quân đội của ông có sự tham gia của các tu sĩ Phật giáo, và những phẩm vật Phật giáo được trang hoàng cho ngọn giáo của binh sĩ. Tu sĩ cởi bỏ y phục tu hành, tham gia quân đội để chiến đấu trong một cuộc chiến được biên niên sử mô tả là "thánh chiến", dù trong Phật giáo không hề tồn tại một khái niệm như vậy. Bất kể được sự ủng hộ công khai của tăng đoàn, sau chiến thắng, Dutthagamani cảm thấy hối tiếc vì sự mất mát sinh mạng, trong khi theo biên niên sử, ông được các tu sĩ giác ngộ (*a la hán*) trấn an rằng ông chỉ chịu trách nhiệm cho cái chết của "một dân tộc rưỡi". Ý nghĩa của nhận xét khó hiểu này có vẻ là, ngược với người theo Phật giáo, người Tamil chỉ tính là nửa người vì họ là "những kẻ xấu xa có tà kiến", chỉ tốt hơn "súc sinh" một chút. Sau này, vào thế kỷ 5, hòn đảo bị đe dọa bởi ba vương quốc Nam Ấn hùng



mạnh và có những lần bị chiến binh Hồi giáo xâm lược vào thế kỷ thứ 5, 9, 10, 11 và 13. Ở thời hiện đại, những tu sĩ hàng đầu như vị Walpola Rahula quá cố đã bày tỏ sự tán thành khi nói về "chủ nghĩa dân tộc tôn giáo", và mô tả chiến dịch của Dutthagamani như một cuộc "thập tự chinh". Những người ủng hộ chủ nghĩa dân tộc của người Shinhala bao gồm cả một số tu sĩ Phật giáo với niềm tin rằng chỉ có một thắng lợi quân sự dẫn đến việc trục xuất người Tamil khỏi đất nước mới đem lại hòa bình dài lâu.

Tín đồ Phật giáo không tránh khỏi bị mắc kẹt trong lịch sử dữ dội của Đông Nam Á thế kỷ 20. Đông Á cũng đã ghi nhận sự dính líu của tu sĩ Phật giáo vào những cuộc nổi dậy và hoạt động quân sự. Điều này được thấy rõ nhất ở Nhật, nơi tu viện trở thành những định chế sở hữu đất đai giàu có, thu nạp những nhóm chiến tăng (*so-hei*) để bảo vệ và đe dọa đối thủ. Trong những mâu thuẫn phong kiến của thời Trung cổ, các trận chiến đã xảy ra giữa phái này và phái khác chống lại những nhà lãnh đạo quân sự (tướng quân, *shogun*) và triều đình. Những giáo lý và thực hành của Phật giáo Thiền (Zen) được tầng lớp võ sĩ (*bushi*, samurai) sử dụng làm những kỹ thuật rèn tâm trong chiến trận và đánh tan nỗi sợ chết. Những môn võ thuật như kiếm và bắn cung chịu ảnh hưởng của Thiền, và giáo lý tính

không (*sunyata*) đưa ra lời biện minh cả cho sự đoạt mạng kẻ khác lẫn suy ngẫm về sự mất mạng của chính mình với tâm trạng thư thái. Theo lời của những vị thầy như Trạch Am (Takuan Soho Zenji, 1573-1645), phân tích cho cùng thì chỉ có tính không hay sự rỗng không: cuộc đời giống như một giấc mộng, người đánh hay người bị đánh cũng chỉ là hư huyễn.

> Kiếm đã đưa lên thì không có ý riêng, tất cả chỉ là tính không. Giống như một tia sét. Người sắp bị đánh hạ cũng là tính không, người sử dụng kiếm cũng vậy [...]. Đừng để tinh thần ngừng lại với lưỡi kiếm đang đưa lên, hãy quên những gì đang làm và tấn công kẻ thù.
>
> *Thiền sư Takuan Soho* (1573-1645)

Trong thời hiện đại, các nhóm Phật giáo đã dính líu sâu hơn vào chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa quân phiệt Nhật Bản. Trong cuốn sách gần đây của Brian Victoria là *Thiền trong chiến tranh* (*Zen at War* - 1998), tác giả đã cho thấy những thiền sư Nhật danh tiếng lại là những người nhiệt tình ủng hộ chiến tranh, khiến gây ra sự ngạc nhiên và bối rối ở các Phật tử phương Tây ưa chuộng hòa bình. Thiền sư danh tiếng Harada Daiun Sogaku viết, "Không nhảy vào đấu trường chiến tranh thì hoàn toàn không thể biết Phật pháp". Trong cuốn sách thứ hai, *Những*



câu chuyện về chiến tranh Thiền (*Zen War Stories* - 2003), Victoria trích nhiều ví dụ hơn về chủ nghĩa quân phiệt Phật giáo, và bình luận:

> Khi truyền đạt tinh thần quân phiệt có tính tự sát của Nhật, đặc biệt khi nó được mở rộng tới thường dân bằng sức mạnh của niềm tin tôn giáo, các nhà lãnh đạo chiến tranh theo Thiền tông của Nhật đã cho thấy bản thân họ *hoàn toàn suy đồi về đạo đức.* [chữ in nghiêng trong bản gốc].

Tuy nhiên, chủ nghĩa quân phiệt không phải chi phối khắp nơi. Ở Nhật, có phái Nipponzan Myohoji ủng hộ chủ nghĩa hòa bình và phản đối vũ khí hạt nhân. Tu sĩ của nhóm này thường được thấy trong những biểu tình vì hòa bình. Phái Nipponzan Myoshiji cũng xây hơn sáu mươi "Ngôi chùa hòa bình" ở Nhật, năm ở Ấn Độ, hai ở mỗi nước Sri Lanka, Anh và Mỹ. Nhóm này hy vọng các ngôi chùa và những di vật thiêng liêng mà chúng cất giữ sẽ có tác động an bình lên một thế giới rối ren. Ở một nơi khác tại Nhật, Daisetsu Ikeda, chủ tịch của Soka Gakkai International (Sáng Giá Học Hội) trong nhiều năm đã là người tích cực vận động vì hòa bình. Trong số những mục tiêu của Soka Gakkai International có "Làm việc vì hòa bình bằng cách phản đối mọi hình thức bạo lực và góp phần vào hạnh phúc của loài người



Hình 6. Hòa thượng Nichidatsu Fujii, sáng lập Nipponza Myohoji

thông qua theo đuổi hoạt động văn hóa và giáo dục nhân văn". Một nhóm khác hoạt động trên mặt trận này là Rissho Kosei-kai, vào năm 1978 đã sáng lập Quỹ vì hòa bình Niwano để "góp phần vào sự hiện thực hóa hòa bình thế giới".

Nhà lãnh đạo Phật giáo Tây Tạng là Đức Đạt lai Lạt ma thứ 14 đã kiên trì những giáo huấn phi bạo lực, và ông đã được trao giải Nobel vì hòa bình năm 1989 để ghi nhận những nỗ lực này.

Sự phân chia giá trị thành các phạm trù

Từ những điều đã nói ở trên, có vẻ như liên quan đến chiến tranh, vẫn có sự bất đồng giữa giáo huấn và thực hành. Giết hại là sai, dù vậy, không hiếm trường hợp chúng được biện minh bằng những lý do tôn giáo. Schmithausen gọi đây là sự "phân chia giá trị thành các phạm trù".

Vấn đề chiến tranh và hòa bình có thể trở nên rắc rối khi nhìn từ góc độ Phật giáo. Hình ảnh thường gặp về Phật giáo là một tôn giáo yêu hòa bình, ghê sợ bạo lực, những tín đồ Phật giáo thậm chí không dẫm lên cả một con kiến, nhưng hình ảnh ấy rõ ràng thiếu trọn vẹn. Hơn nữa, tuy nhiều tín đồ Phật giáo tự nhận mình là người theo chủ nghĩa hòa bình, phạm trù đạo đức này lại chứa đựng một phạm vi các quan điểm khác nhau. Ví dụ, phải chăng một người theo chủ nghĩa hòa bình sẽ phản đối:

a) chiến tranh;
b) đoạt mạng sống dưới bất kỳ hình thức nào (giống như Albert Schweitzer);
c) mọi loại bạo lực (giống như Gandhi và Martin Lurther King);
d) sử dụng sức mạnh bởi người dân thay vì bởi nhà nước (giống như St. Augustine); hoặc
e) bất kỳ hình thức sử dụng vũ lực nào?

Chúng ta cần khảo sát căn cứ của chủ nghĩa hòa bình Phật giáo và xem chính xác điều gì bị phản đối. Ví dụ, hầu hết những người văn minh sẽ phản đối "bạo lực", nhưng có thể đưa ra một phân biệt giữa bạo lực và sức mạnh. Bạo lực hàm chứa sự gây hấn, còn sức mạnh thì không nhất thiết, và chúng ta phải cẩn trọng để không làm ảnh hưởng sự bàn luận bằng cách gộp hai thuật ngữ thành một. Sử dụng sức mạnh thì trung tính về đạo đức: phải có sức mạnh để quay bánh xe cầu nguyện hoặc giúp những người sống sót sau một thảm hoạ. Quan điểm e) ở trên, "bất kỳ việc sử dụng vũ lực nào cũng sai", có vẻ là đơn giản hóa và loại trừ quá nhiều. Để đưa ra một phán xét, chúng ta cần biết đôi điều về hoàn cảnh cụ thể mà vũ lực được sử dụng, cũng như hình thành những tiêu chí sẽ cho chúng ta biết những trường hợp sử dụng sức mạnh nào là hợp lý, những trường hợp nào là không.

Đến đây, một số câu hỏi khó khăn được đặt ra. Nếu bất kỳ việc sử dụng sức mạnh nào cũng bị loại ra như kinh sách thời kỳ đầu chủ trương, làm sao có thể hạn chế những cá nhân loạn trí muốn gây hại cho họ hay người khác, hoặc những tội phạm hung bạo đe dọa người vô tội? Nếu Phật giáo đòi hỏi chủ nghĩa hòa bình triệt để, có vẻ khó hình dung một hệ thống tư pháp sẽ vận hành ra sao, và tình trạng vô chính phủ có



thể xảy ra. Không một đất nước Phật giáo nào từ bỏ pháp chế hay các phương tiện chế tài, nên dường như những nguyên lý đạo đức Phật giáo phải cho phép một mức độ sử dụng vũ lực nào đó nếu muốn đạt được một xã hội ổn định - mà đây cũng là một lý tưởng Phật giáo. Và nếu việc sử dụng vũ lực được hợp lý hóa *bên trong* ranh giới của một quốc gia, chẳng phải đôi lúc nó cũng được hợp lý hóa bên ngoài, trong một hoạt động quân sự?

Khái niệm về một "cuộc chiến chính nghĩa"

Không có nhiều chỉ dẫn từ các nhà tư tưởng Phật giáo về những kiểu câu hỏi được nêu ra ở trên. Điều ngầm định có vẻ là những vấn đề ấy nên để các nhà chính trị giải quyết, không phải là những chủ đề thích hợp cho tôn giáo. Một số luận giải có những đề cập thoáng qua về chiến tranh, nhưng không có một tập hợp các công trình triết học rõ ràng và có hệ thống để giải thích làm thế nào đưa lý tưởng hòa bình vào những thực tế của đời sống xã hội. Điều cần có để bắt đầu xử lý những câu hỏi này là một tập hợp những "nguyên lý bắc cầu", để thông qua việc sử dụng lập luận thực tiễn sẽ cho phép rút ra kết luận về việc làm thế nào những giá trị như *bất hại* định hướng hành vi trong các hoàn cảnh cụ thể.

Ở phương Tây, một tập hợp các nguyên lý như vậy được tìm thấy trong những lý thuyết liên quan đến ý niệm "chiến tranh chính nghĩa". Một trong những nhà tư tưởng tư duy về câu hỏi này sớm nhất là St. Augustine (354-430 thuộc Công nguyên), và những tư tưởng của ông được phát triển, tinh chỉnh rất nhiều bởi St. Thomas Aquinas (1224-1274). Sau đó, nhiều luật gia và triết gia như Francisco de Vitoria (1548-1617), Francisco Suarez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1704), Christian Wolff (1679-1754), và Emerich de Vattel (1714-1767) đã có những đóng góp. Các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo phát triển học thuyết này vì cảm thấy có một mâu thuẫn giữa một mặt là nhu cầu bảo vệ các cộng đồng và nhà nước Cơ Đốc giáo trước sự tấn công, và mặt khác là những giáo huấn tôn giáo như lời răn không giết hại và lời dạy "đưa má kia ra"*. Trong thời hiện đại, sự quan tâm đến khái niệm chiến tranh chính nghĩa đã được làm sống lại bởi các nhà đạo đức học và chính trị gia, và những vấn đề đạo đức nan giải nảy sinh từ sự ra đời của vũ khí hạt nhân, nhu cầu can

---

* *"Các ngươi có nghe lời phán rằng: Mắt đền mắt, răng đền răng. Song ta bảo các ngươi, đừng chống cự kẻ dữ. Trái lại, nếu ai vả má bên hữu ngươi, hãy đưa má bên kia cho họ luôn...".* (Tân ước - Matthew 5:38-39)

thiệp vào những tình huống hỗn loạn, hay gần đây nhất là "chiến tranh chống khủng bố."

Tư tưởng chiến tranh chính nghĩa có hai nhánh chính. Nhánh thứ nhất liên quan đến những điều kiện cần được thỏa mãn để đi tới chiến tranh, và được tổng kết trong cụm từ Latin *jus ad bellum* ("sự đúng đắn trong việc phát động chiến tranh"). Nhánh thứ hai, được gọi là *jus in bello* ("sự đúng đắn trong việc tiến hành chiến tranh"), liên quan đến những thứ chính đáng và không chính đáng để thực hiện một khi chiến dịch quân sự đã bắt đầu. Các nhà lý luận có một đồng thuận chung rằng năm điều kiện cần được thỏa mãn để tuyên bố chiến tranh, và khi chiến trận đã xảy ra, có hai nguyên lý lớn chi phối cách tiến hành. Năm điều kiện có thể được phát biểu theo nhiều cách khác nhau, nhưng một phát biểu điển hình được trình bày dưới đây.

Những nguyên tắc của cuộc chiến chính nghĩa

A. *Jus ad bellum*

1. Một cuộc chiến chỉ chính nghĩa nếu nó được phát động bởi một chính quyền hợp pháp. Ngay cả những nguyên nhân chính đáng cũng không được trở thành nguyên cớ cho những cá nhân hay những nhóm không tạo thành một chính quyền hợp pháp.

2. Một cuộc chiến chính nghĩa chỉ có thể được tiến hành nhằm khắc phục một điều sai đang phải gánh chịu. Ví dụ, sự tự vệ trước một tấn công có vũ trang luôn được xem là chính nghĩa (dù tính chất chính nghĩa tự nó là không đủ - xem điều 4). Ngoài ra, một cuộc chiến chính nghĩa chỉ có thể được tiến hành với những mục đích "đúng đắn": mục đích được cho phép duy nhất của một cuộc chiến chính nghĩa là nhằm khắc phục sự tổn hại.
3. Một cuộc chiến chính nghĩa chỉ có thể được phát động như giải pháp cuối cùng. Mọi lựa chọn phi bạo lực phải được vận dụng trước khi biện minh cho việc sử dụng vũ lực.
4. Một cuộc chiến chỉ chính nghĩa nếu được tiến hành với một cơ hội thành công hợp lý. Thương vong với một động cơ vô vọng là không hợp lý về đạo đức.
5. Mục tiêu tối hậu của một cuộc chiến chính nghĩa là tái lập hòa bình. Cụ thể hơn, hòa bình đạt được sau chiến tranh phải được yêu thích hơn hòa bình đáng ra sẽ có nếu cuộc chiến không được tiến hành.

B. *Jus in bello*

1. Bạo lực sử dụng trong chiến tranh phải *tỉ lệ* với mức độ tổn hại phải gánh chịu.
2. Vũ khí được sử dụng trong chiến tranh phải *phân biệt* giữa chiến binh và phi chiến binh. Dân thường không bao giờ được phép là mục tiêu của chiến tranh, và mọi nỗ lực phải được thực hiện để tránh gây thương vong cho dân thường.



Tư tưởng chiến tranh chính nghĩa đưa ra một vài định hướng chung chung đối với vấn đề thời điểm nào là đúng đắn về đạo đức để tiến hành chiến tranh, và việc phát động chiến tranh chống lại ai là hợp lý. Tuy nhiên, nó đã tiến triển ở một thời điểm mà kết quả của cuộc chiến thường phụ thuộc vào một trận chiến dữ dội duy nhất, và việc áp dụng những điều khoản được đề cập vào các hoàn cảnh ngày càng phức tạp của thời hiện đại là không phải luôn dễ dàng. Hơn nữa, khi kẻ địch sống lẫn lộn với người dân và không dễ bị phát hiện, chẳng hạn trong trường hợp các nhóm khủng bố, có vẻ chúng ta đối mặt với những tình huống mới, chưa từng được các nhà tư tưởng truyền thống đặt ra. Tuy nhiên, lý thuyết chiến tranh chính nghĩa có thể cung cấp một điểm khởi đầu để suy ngẫm về những hoàn cảnh có thể sử dụng vũ lực một cách hợp pháp.

Khủng bố

"Khủng bố" là một thuật ngữ không dễ định nghĩa, vì như thường thấy, kẻ khủng bố đối với người này lại là chiến sĩ đấu tranh vì tự do đối với người kia. Những nhóm được mô tả là "khủng bố" ngày nay thì ngày mai có thể trở thành quyền lực chính thức của một quốc gia, chẳng hạn trường hợp Hội đồng Dân tộc châu

Phi (African National Congress), năm 1987 bị gán cho là một tổ chức khủng bố, nhưng sau đó đã lập nên chính phủ ở Nam Phi. Thuật ngữ "terrorist" (khủng bố) ban đầu được đặt ra và áp dụng bởi những nhà cách mạng Pháp để nói về chính mình, nhưng ngày nay ít người dùng tên gọi "terrorist", mà thích mô tả họ là "những chiến sĩ đấu tranh vì tự do", "du kích đô thị", hay thậm chí "chiến binh thần thánh".

Từ điển trực tuyến Wordnet của Đại học Princeton định nghĩa "terrosism" hay "khủng bố" là "sử dụng bạo lực (hoặc đe dọa bạo lực) có chủ ý đối với dân thường nhằm đạt mục tiêu có bản chất chính trị, tôn giáo hoặc ý thức hệ; được thực hiện thông qua hăm dọa, ép buộc hoặc gieo rắc sợ hãi". Định nghĩa này cho thấy rõ tại sao khủng bố được xem là trái đạo đức nếu xét theo lý thuyết chiến tranh chính nghĩa: các nhóm khủng bố không tạo thành một chính quyền hợp pháp (điều kiện 1 của điều khoản *jus ad bellum*) và những tấn công của chúng nhắm cụ thể vào dân thường để gieo rắc sự khiếp sợ trong dân chúng nói chung (ngược với điều kiện 2 của *jus in bello*).

Phản ứng thích hợp của Phật giáo là gì trước những tấn công khủng bố như vậy? Phát động một cuộc "chiến tranh chống khủng bố" có hợp đạo lý không, hay là có một cách tốt hơn để xử trí các vấn đề an ninh quốc tế?



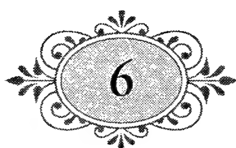
Phản ứng của Phật giáo với khủng bố có khuynh hướng nói lên ba điểm chính. Thứ nhất, chúng ta phải cố gắng hiểu đầy đủ những nguyên nhân đã dẫn tới tình trạng hiện tại. Giáo lý duyên khởi (*pratitya-samutpada*) dạy rằng mọi hoàn cảnh là sản phẩm của một mối liên hệ phức tạp giữa các nhân duyên, và giải pháp trường tồn sẽ không thể tìm được chừng nào chưa hiểu rõ lý do tại sao tình huống xảy ra. Thứ hai, chúng ta phải đáp lại sự gây hấn bằng lòng từ bi thay vì căm ghét; và thứ ba, bạo lực sẽ chỉ dẫn tới một vòng lặp bạo lực và làm những cơ hội hòa bình trở nên xa vời thêm. Nhu cầu suy ngẫm và tự phê bình cũng được đề cập. Xác định câu hỏi chủ chốt về vấn đề khủng bố: "Tại sao có người ghét chúng ta đến mức làm điều đó?", lời đáp có thể là "Nếu chúng ta có thể lắng nghe, họ sẽ nói với chúng ta."

Kết luận

Dường như đứng trước các vấn đề chiến tranh và khủng bố, tín đồ Phật giáo bị chia rẽ theo hai hướng khác nhau. Một mặt, kinh điển dạy tuyệt đối phải theo chủ nghĩa hòa bình, nhưng mặt khác, những phát biểu của một số cộng đoàn Phật giáo đã không chống lại sự sử dụng vũ lực, thậm chí lấy tôn giáo làm lời bào chữa cho những

hoạt động quân sự (cần lưu ý rằng chiến tranh hiếm khi - nếu không nói là không bao giờ - được sử dụng bởi tín đồ Phật giáo cho những mục đích ép buộc tôn giáo). Chủ nghĩa hòa bình là một lựa chọn khả thi cho những người đã xa lìa thế gian (xuất gia), nhưng không rõ liệu nó có cung cấp một cơ sở hiệu quả cho xã hội hay không. Dĩ nhiên, bất kỳ con người có lý lẽ nào cũng nên lưu ý đến ba điểm mà tín đồ Phật giáo nhắc đi nhắc lại, đó là tầm quan trọng của việc tìm hiểu những nguyên nhân của một mâu thuẫn, biểu thị sự từ bi với người khác, và nỗ lực giải quyết tranh chấp bằng những phương tiện hòa bình. Có câu nói sáng suốt rằng "chủ nghĩa hòa bình không có nghĩa là chủ nghĩa thụ động", và có nhiều điều hữu ích có thể được thực hiện để xóa bỏ sự bất công hay những nguyên nhân của bất đồng quan điểm trước khi chúng bùng phát thành mâu thuẫn bạo lực.



Phá thai

Những lời dạy đạo đức Phật giáo như "bất hại" (*ahimsa*) ảnh hưởng đến cách tiếp cận của nó tới vấn đề phá thai như thế nào? Liệu Phật giáo "ủng hộ sự sống" hay "ủng hộ sự lựa chọn"? Niềm tin Phật giáo vào tái sinh rõ ràng đưa ra một chiều hướng mới cho tranh luận về phá thai. Vì một lẽ, nó đặt câu hỏi chủ chốt trong ngữ cảnh phá thai là "Sự sống bắt đầu từ đâu?" trong một ánh sáng hoàn toàn mới. Với Phật giáo, sự sống là liên tục, không thể phát hiện điểm khởi đầu, và sinh tử giống như một cánh cửa xoay, qua đó người ta đi qua đi lại nhiều lần.

Nhưng niềm tin vào tái sinh làm tăng hay giảm tính nghiêm trọng của vấn đề phá thai? Có thể có suy nghĩ rằng nó làm giảm, vì tất cả những gì được thực hiện chỉ là làm chậm sự tái

sinh đến một thời điểm về sau - đứa trẻ đáng ra đã được sinh ra chẳng qua sẽ đến sau. Nhưng tư liệu truyền thống không có quan điểm này, và xem việc chủ ý giết hại một con người ở bất kỳ giai đoạn sống nào cũng là sai trái, bất chấp thực tế rằng người đó sẽ được sinh ra lại.

Quan điểm Phật giáo về phôi thai học

Đức Phật khi nói về vấn đề sinh đẻ của con người, đã chia thành bốn giai đoạn: thời kỳ có khả năng sinh đẻ, mang thai, sinh, chăm sóc (Trung Bộ, ii.148). Bám theo tư tưởng y học Ấn Độ truyền thống, Ngài giải thích sự thụ thai như một quá trình tự nhiên, xảy ra khi ba điều kiện được đáp ứng (Trung Bộ, i.256). Dựa trên hiểu biết này, i) sự giao phối phải xảy ra, ii) trong thời kỳ có khả năng sinh đẻ của người phụ nữ, và iii) phải có "linh hồn" hay thần thức (*gandharva*, "càn-thát-bà")* của một người quá cố muốn tái

---

* Theo Phật giáo, "linh hồn" là cái biết, sự nhận thức, tư duy..., gọi chung là thức. Thức bao gồm một nội dung được xem là những dấu ấn, những hạt mầm (chủng tử - *bija*) được tạo nên bởi những hành tác của một người trong đời sống hiện tại và những đời sống trước kia, còn được gọi là nghiệp hay nghiệp thức.

Sau thời Đức Phật, các luận gia Duy thức tông nói rằng có

sinh. Tín đồ Phật giáo thời kỳ đầu chia sẻ niềm tin của truyền thống y học Ấn Độ cổ gọi là Ayurveda liên quan đến tiến trình sinh đẻ. Theo hiểu biết này, những mụn máu tập trung ở tử cung, và trong chu kỳ kinh nguyệt bình thường, chúng vỡ và trào ra ngoài, gây ra kinh nguyệt hàng tháng. Khi thời kỳ này dừng lại, một lượng máu còn tồn dư trong tử cung, và tử cung có khả năng sinh sản trong một giai đoạn từ ba đến mười ngày.

---

một cái thức gọi là A-lại-da (*ālayavijñāna*) hay *Tạng thức* hàm chứa mọi nội dung của thức, hàm chứa mọi trải nghiệm của đời sống con người và là nguồn gốc tất cả các hiện tượng tinh thần. Nội dung này luôn luôn biến đổi theo hoàn cảnh sống và theo hành động của chúng sinh mang nó. Nó là năng lượng, còn gọi là nghiệp lực, mà khi một người chết đi, sẽ được đưa vào một cơ thể mới vừa tượng hình có hoàn cảnh phù hợp. Đó là ý nghĩa của "đầu thai" hay còn gọi là thức đi đầu thai.

Trong kinh Đại Duyên (Mahanidanasutta) của Trường Bộ (Dighanikaya), Đức Phật hỏi tôn giả Ananda: "*Này Ananda, nếu thức không đi vào trong bụng mẹ thì danh sắc có thể hình thành trong bụng mẹ không?*" Tôn giả Ananda đáp: "*Bạch Thế Tôn, không*". Như vậy, Đức Phật đã dạy rằng chính là thức đi đầu thai.

Về sau, nhiều luận gia gọi cái thức đi đầu thai này là càn-thát-bà (*gandharva*) hay thân trung hữu (*antarabhavakaya*) nhưng vẫn chưa thống nhất quan điểm về tính chất, sự hiện hữu và thời gian hiện hữu của nó trước khi nhập thai.

Khi có sự giao phối, và nếu một *gandharva* đang có mặt, nó "đi vào" sự hợp nhất của tinh và huyết - đây là "sự thụ thai". Người ta cho rằng giới tính của cá nhân được quyết định ở thời điểm này (dù trong những trường hợp ngoại lệ, nó có thể thay đổi trong cuộc sống như chúng ta đã nói ở phần trước), và từ thời điểm thụ thai trở đi, yếu tố tinh thần và vật chất tạo thành cá nhân mới - được Phật giáo gọi là *nama-rupa* (danh sắc, hay "tinh thần và thể xác") - tiến triển cùng nhau và vẫn hợp nhất "như một hòa trộn của sữa và nước" cho đến khi một lần nữa tách rời lúc lâm chung.

Một khi thần thức đã "đi xuống" tử cung và sự thụ thai đã xảy ra, bào thai phát triển qua một số giai đoạn định sẵn. Trong *Thanh tịnh đạo luận (Visuddhi-magga)* (236), Phật Âm (Buddhaghosa) liệt kê bốn giai đoạn của sự phôi thai trong tháng đầu tiên sau khi thụ thai. Giai đoạn thứ nhất là *kalala*, trong đó phôi nhỏ xíu được mô tả là "trong và mờ", được ví như "một giọt dầu tinh khiết nhất trên đầu một cọng tóc". Ba giai đoạn tiếp theo là *abudda*, *pesi*, và *ghana*, những thuật ngữ chỉ mật độ và độ rắn chắc tăng dần. Những giai đoạn phát triển bào thai được tổng kết trong một khảo luận Tây Tạng có tiêu đề *Ngọn đèn soi tỏ sự trình hiện của ba thân cơ bản**. Điều

---

* *The Lamp Thoroughly Illuminating the Presentation of the*

này khẳng định rằng những quan điểm thời kỳ đầu vẫn có ảnh hưởng và ít bị điều chỉnh. Những nguồn gốc được tư liệu trên trích dẫn nhìn chung đồng thuận rằng độ dài của một thai nghén bình thường là 38 tuần: một nguồn cho là 268 ngày, một nguồn khác cho là 270 ngày.

Phá thai và giới luật

Diễn giải giáo lý truyền thống dưới ánh sáng của những khám phá khoa học hiện đại, quan điểm thường gặp nhất ở tín đồ Phật giáo ngày nay, nhất là những người từ các xứ sở Phật giáo truyền thống, đó là sự thụ tinh là thời điểm một đời sống con người cá thể bắt đầu. Vì vậy, phá thai được nhiều người xem là ngược với giới luật thứ nhất. Như đã nói, giới luật này cấm không gây hại cho bất cứ thứ gì có "khí" (*pana*; tiếng Phạn, *prana*), một từ có nghĩa là "sự sống" lẫn "hơi thở". Ở đây nói tới "hơi thở", nên có thể lập luận rằng một bào thai không thở, do vậy nó không rơi vào phạm vi điều chỉnh của giới luật. Tuy nhiên, ý nghĩa của thuật ngữ *pana* không giới hạn ở sự hít thở, mà chuyển tải ý tưởng về

Three Basic Bodies - Death, Intermediate State and rebirth - một tác phẩm của Yangchen Gawai Lodro, học giả và đạo sư yogi vào thế kỷ 18, thuộc tông Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng.

"sinh lực" hay "hơi thở của sự sống". Trong ngữ cảnh y học, *pana* là một trong những thể dịch của cơ thể, được hiểu như sức mạnh làm nền tảng cho sự phát triển sinh học, có lẽ giống như quan niệm đương đại về sự trao đổi chất. Quá trình này xảy ra trong suốt các giai đoạn của đời sống bào thai, nên khó mà cho rằng sự nghiêm trì giới luật thứ nhất không áp dụng cho một thứ chưa sinh ra. Hơn nữa, tiến trình trao đổi chất tiếp tục qua suốt thời kỳ thai nghén (và sau đó), nên khó mà xác lập cơ sở cho những lập luận với mục đích vạch ra một ranh giới ở một giai đoạn phát triển bào thai nhất định - chẳng hạn khả năng sống được của thai nhi vào khoảng tuần thứ 24 của thai kỳ - nhằm xác lập một điểm để từ đó trở về trước, sự phá thai có thể được cho phép.

Bất kỳ sự mơ hồ nào có trong giới luật thứ nhất liên quan đến phá thai cũng được xóa bỏ trong giới luật tương tự của *Luật tạng* (trọng tội thứ ba), trong đó nghiêm cấm sự tước đoạt sinh mạng con người (*manussa-viggaha*). Một phát biểu của giới này (xem ô dưới đây) nói thẳng đến phá thai, và luận giải chỉ rõ rằng sự ngăn cấm này áp dụng từ khoảnh khắc thụ thai. Nói một cách chặt chẽ, giới luật này chỉ áp dụng cho tăng và ni, nhưng nó xác nhận rằng sự sống được xem là bắt đầu từ lúc thụ thai thay vì một thời điểm nào sau đó.



Trọng tội *(parajika)* thứ ba, giới luật cấm tước đoạt sinh mạng con người

Một tu sĩ đã thọ giới không được cố ý tước đoạt sự sống của một sinh linh, kể cả đó là một con kiến. Một tu sĩ cố tình tước đoạt sự sống của một con người, dù chỉ ở mức gây ra sự phá thai, cũng không còn là một đệ tử của Phật. Đá phiến đã vỡ thành từng mảnh thì không thể liền lại, cũng vậy, một tu sĩ cố tình tước đoạt sự sống của một con người thì không còn là đệ tử của Phật.

(Luật tạng, i.97)

Dù lên án sự phá thai, những bệnh sử được ghi nhận trong *Luật tạng* lại tiết lộ rằng các tu sĩ hành nghề thầy thuốc đôi khi tham gia bất hợp pháp vào việc thực hiện phá thai hoặc gây ra sự sẩy thai. Tu sĩ thường đóng vai trò tư vấn cho gia đình, nên hay bị lôi kéo vào những chuyện phát sinh trong đời sống gia đình như có thai ngoài ý muốn. Theo những gì tư liệu kể lại, động cơ phá thai bao gồm che giấu quan hệ ngoài hôn nhân, ví dụ khi một phụ nữ đã kết hôn có thai với người tình; ngăn chặn quyền thừa kế bằng cách loại bỏ đứa con được thừa kế chính thức trước khi nó được sinh ra; cạnh tranh trong nhà giữa các bà vợ khi một người có thai làm ảnh hưởng đến vị trí và thân phận của một người khác. Thỉnh thoảng, tu sĩ dùng kiến thức y học để gây ra sự

sẩy thai. Các phương pháp được sử dụng gồm dán cao, dùng thuốc nước, dùng bùa, ấn hoặc ép tử cung, đốt hoặc làm nóng tử cung. Các tu sĩ thực hiện phá thai hoặc gây ra sẩy thai bị trục xuất vĩnh viễn khỏi tăng đoàn, và đây là loại hình phạt nghiêm khắc nhất.

Những tư liệu phổ biến hơn mô tả quả báo xấu từ sự phá thai, đôi lúc quá chi tiết. Những câu chuyện trong luận về kinh *Pháp Cú*, như chuyện về những người quá cố (*Petavatthu*), hay trong kinh *Bản sinh* (như *Samkicca Jataka*) kể về quả báo xấu do sự phá thai, như là tương lai không có con cháu, những hành động trả thù, tái sinh trong địa ngục. Do vậy, cả ở cấp độ dân gian lẫn học thuật, các giáo lý thời kỳ đầu đều nhất quán mô tả sự phá thai như một hành động trái đạo lý, gây ra khổ ải khi nghiệp báo chín muồi.

Con người và "là một con người"

Phần lớn những bàn luận triết học về sự phá thai ở phương Tây đã tập trung vào tiêu chí "là một con người đạo đức" và thời điểm mà tại đó một bào thai có những năng lực khiến nó được thừa nhận về phương diện đạo đức. Những nền tảng triết lý cho cách tiếp cận này được đặt ra



bởi Locke* và Kant**. Hai ông lập luận rằng chỉ những cá thể có lý trí mới là những "con người" có thân phận đạo đức. Với họ, chủ thể đạo đức điển hình là người trưởng thành với đầy đủ năng lực trí tuệ. Locke và Kant không áp dụng những kết luận này cho sự phá thai, nhưng dựa trên quan điểm của họ, những triết gia đương đại có tư tưởng tự do về phá thai đã lập luận rằng chúng ta đánh giá cao loài người không phải vì *bản thân* sự sống theo ý nghĩa sinh học, mà vì những năng lực và sức mạnh khác nhau mà con người sở hữu, như lý lẽ, tự nhận thức, tự chủ, khả năng tạo lập các mối quan hệ hay những năng lực tương tự. Họ nói khi các năng lực này hiện diện, chúng ta mới có thể nói về một "con người" đạo đức, và khi không có chúng thì chỉ có đời sống sinh học. Dựa trên lý lẽ này, trước khi có được những thuộc tính nêu trên, một bào thai chỉ là một "con người tiềm năng" hơn là một con người thực tế, vì vậy không có quyền đòi hỏi thân phận đạo đức đầy đủ cũng như quyền được sống như là kết quả của thân phận ấy.

Để lấy ví dụ cho cách tiếp cận này, các tác giả nữ quyền đương đại như Mary Anne War-

---

* John Locke (1632-1704), triết gia Anh.

** Immanuel Kant (1724-1804). triết gia Đức.

ren đã nhận dạng năm đặc điểm trung tâm của việc là một con người - ý thức, lý lẽ, hành động tự thúc đẩy, năng lực giao tiếp, và tự nhận thức. Warren cho rằng một bào thai không ý thức hay lý trí hơn một con cá, do vậy sự phá thai không phải là trái đạo đức. Những người phản đối đáp lại bằng cách chỉ ra sự mơ hồ và tùy tiện của tiêu chí được đề xuất (ví dụ, những vận động của một bào thai trong tử cung, như đạp chẳng hạn, có phải là một hình thức "giao tiếp" với người mẹ không?) và khó có thể quyết định khi nào và đến mức nào thì những năng lực như lý lẽ được xem là hiện diện. Những người phản đối theo tư tưởng bảo thủ sử dụng các lập luận "trượt dài"* chống lại quan điểm tự do, họ tuyên bố rằng không thể vẽ ra một đường chắc chắn trong bất kỳ thời điểm nào của sự phát triển bào thai. Họ cho rằng những đường như vậy là mơ hồ, thường có thể được dịch lùi lại dọc theo sự phát triển của bào thai cho đến thời điểm thụ thai, điểm rõ ràng duy nhất cho sự khởi sinh một đời sống con người cá thể.

---

* Lập luận trượt dài *(slippery-slope)* chỉ ra rằng một ý tưởng hay tiến trình hành động như vậy sẽ dẫn tới điều gì đó sai trái, thảm họa hoặc không chấp nhận được.



Con người và các uẩn (skandha)

Tương đương với quan điểm dựa trên khái niệm "là một con người" ở trên, có thể tạo nên một lập luận Phật giáo ủng hộ sự lựa chọn thay vì ủng hộ sự sống, đó là căn cứ vào giáo lý về năm uẩn (*skandha*). Có năm nhân tố tạo thành con người cá thể, được trình bày dưới đây.

Năm uẩn *(skandha)* tạo nên bản chất của con người

1. Sắc thân (sắc, *rupa*)
2. Những cảm xúc và cảm giác (thọ, *vedana*)
3. Những tri giác và cảm nhận (tưởng, *samjna*)
4. Sự tác ý (hành, *samskara*)
5. Nhận thức (thức, *vijnana*)

Nếu có thể chứng minh rằng năm khả năng thiên phú này được thu nhận dần dần thay vì tất cả cùng một lúc, khi ấy có thể lập luận rằng sự sống của một bào thai thời kỳ đầu với ít hơn năm năng lực sẽ ít giá trị hơn một sự sống đã trưởng thành và sở hữu đủ năm năng lực. Thí dụ, uẩn thứ hai liên quan đến năng lực cảm giác có thể được xem là chưa có hoặc chưa phát triển đầy đủ ở một phôi hoặc một bào thai còn rất nhỏ, bởi lẽ năng lực cảm nhận phụ thuộc vào sự phát triển của một bộ não và hệ thần kinh trung ương. Vấn đề mà lý lẽ này gặp phải là, theo truyền thống

luận giải thời kỳ đầu, cả năm *uẩn* đều hiện hữu từ khoảnh khắc tái sinh (hay nói khác đi, từ lúc thụ thai). Ví dụ, Phật Âm phát biểu rất rõ ràng rằng thể danh-sắc (*nama-rupa*) của con người đã hoàn thiện ngay từ khoảnh khắc tồn tại đầu tiên như một con người. Điều này có nghĩa là thể xác (*rupa*) và bốn uẩn gồm thọ (*vedana*), tưởng (*samjna*), hành (*samskara*) và thức (*vijnana*) tạo nên một thể thống nhất ngay từ lúc đầu thay vì phát triển trong quá trình bào thai lớn dần.

Hơn nữa, giáo lý về tái sinh xem cái thai không phải như "một con người tiềm năng", phát triển lần đầu tiên từ chỗ không có gì cả, mà là một thực thể liên tục chứa toàn bộ mã *nghiệp* của một người vừa qua đời trước đó. Nếu quay ngược cuốn băng *nghiệp* một khoảng ngắn, có lẽ chỉ vài giờ đến thời điểm xảy ra cái chết ở đời trước, chúng ta sẽ thấy một người trưởng thành, đáp ứng mọi đòi hỏi của tiêu chí "là một con người". Hình tướng cơ thể lúc tái sinh đã thay đổi, nhưng hình tướng cơ thể của con người thì thay đổi không ngừng, và theo giáo lý Phật giáo, vào lúc thụ thai, chúng ta có cùng thực thể mang *nghiệp* như trước kia, chỉ là giờ đây ở một giai đoạn phát triển thể chất chưa chín muồi. Với sự liên tục của thực thể mang *nghiệp* qua hàng ngàn kiếp sống, có vẻ là tùy tiện khi gán những cái nhãn như "thực tế" hay "tiềm năng" cho một

giai đoạn bất kỳ và xác lập hay chối bỏ sự bảo vệ đạo đức của giới luật thứ nhất.

Cũng có ý kiến đề xuất rằng Phật giáo xem phá thai trễ là tệ hơn về đạo đức so với phá thai sớm. Quan điểm này được dựa trên một nhận xét của Phật Âm trong bình luận của ông về Luật tạng (MA.i.198), nói rằng kích cỡ của nạn nhân là một trong hai tiêu chí quan trọng (tiêu chí kia là tính thiêng liêng) trong việc đánh giá mức độ trầm trọng của sự vi phạm giới luật thứ nhất. Một bào thai sẽ lớn hơn đáng kể vào cuối thai kỳ, nên người ta đã cho rằng sự phá thai trễ sẽ tệ hơn sự phá thai sớm. Tuy nhiên, mạch lập luận này không hiểu được rằng nhận xét của Phật Âm liên quan đến kích thước chỉ nhằm đề cập đến loài vật. Ví dụ, như chúng ta thấy ở Chương 3, giết một con vật lớn như con voi thì tệ hơn giết một con chuột, vì nó đòi hỏi công sức và sự quyết tâm lớn hơn, cũng như ý muốn làm hại của người thủ ác là lớn hơn. Rõ ràng, tiêu chí kích thước không nhằm được áp dụng cho trường hợp con người, nếu không nó đã dẫn tới kết luận kỳ cục rằng giết những người to lớn thì tệ hơn giết những người bé nhỏ. Bởi vậy, lập luận phá thai sớm ít nghiêm trọng về đạo đức hơn phá thai trễ vì bào thai nhỏ hơn chẳng qua dựa trên một hiểu sai về ý tưởng của Phật Âm.

Phá thai ở các quốc gia Phật giáo

Ở hoàn cảnh hiện thời, sự việc ít gọn gàng và nhất quán hơn so với những gì xuất hiện trong kinh điển. Trong thế giới Phật giáo có sự khác nhau đáng kể, sự phân kỳ lớn giữa lý thuyết và thực hành, và một mức độ tương đối của cái gọi là "bất đồng về phương diện đạo đức", khiến các cá nhân cảm thấy bị lôi kéo theo những hướng mâu thuẫn nhau.

Thái Lan

Do những thái độ đối với phá thai trong kinh điển, ở những nước Phật giáo truyền thống hơn như Sri Lanka và Thái Lan, phá thai là bất hợp pháp trừ vài ngoại lệ hạn chế nhất định như phải cứu sống người mẹ hoặc trong trường hợp bị cưỡng hiếp. Luật liên quan của Thái Lan là Bộ luật Hình sự năm 1956, áp đặt những hình phạt nghiêm khắc: một phụ nữ phá thai của chính mình hoặc gây ra sự sẩy thai ở một người khác có thể đối mặt với hình phạt tù ba năm hoặc một khoản phạt 3.000 baht, hoặc cả hai. Hình phạt đối với người thực hiện phá thai còn lớn hơn: năm năm tù hoặc 5.000 baht, hoặc cả hai, và nếu người phụ nữ bị thương hoặc bị chết trong quá trình ấy, hình phạt còn nặng hơn. Thống kê chính thức từ thập niên 1960 cho biết có khoảng



năm ca phá thai một năm, nhưng con số này ước tính quá thấp các trường hợp phá thai thực tế. Đó là vì phá thai bất hợp pháp rất hay gặp, có lẽ khoảng 300.000 ca như vậy được thực hiện một năm ở Thái Lan tại hàng trăm cơ sở phá thai bất hợp pháp bị phát hiện ở khắp đất nước, nhưng đặc biệt ở vùng nông thôn. Con số này tương ứng với 37 trường hợp phá thai trên 1.000 phụ nữ ở tuổi sinh con. Để so sánh, một số thống kê từ các nước khác là: Canada, 11,1; Mỹ, 24,2; Hungary, 35,3; Nhật, 22,6 (con số chính thức, còn thực tế có lẽ từ 65 đến 90); Singapore, 35,3. Theo một nghiên cứu năm 1987, đa số các trường hợp phá thai (khoảng 80-90%) ở Thái Lan được thực hiện cho những phụ nữ đã lập gia đình, hầu hết là người làm nông nghiệp. Nghiên cứu cũng xác nhận rằng phá thai là một phương pháp kiểm soát sinh sản được chấp nhận ở những phụ nữ này, cho thấy nếu những biện pháp ngừa thai tốt hơn có sẵn, số lượng phá thai sẽ giảm mạnh.

Bất kể sự phản đối phá thai của tôn giáo, thái độ của người Thái với vấn đề này khá phức tạp, và các nhà nghiên cứu thường thấy những quan điểm trái ngược. Một khảo sát năm 1998 chủ yếu giữa những nhân viên y tế ở Thái Lan đã tiết lộ những ý tưởng mâu thuẫn, đa số nói rằng có cảm giác tiêu cực sau khi thực hiện thủ thuật, trong đó 36% e ngại nó có thể dẫn tới nghiệp xấu.

Gần như mọi nhân viên y tế ủng hộ phá thai ở những phụ nữ đã bị cưỡng hiếp, có HIV dương tính trong ba tháng đầu của thai kỳ, nhưng 70% phản đối phá thai vì những lý do xã hội-kinh tế. Tương tự, một tỉ lệ rất cao những người được khảo sát xem phá thai là một đe dọa với các giá trị dân tộc, nhưng 55% số nhân viên y tế ủng hộ sự tự do hóa các luật phá thai của Thái Lan.

Một khía cạnh thú vị của trường hợp Thái Lan là sự im lặng của các tu sĩ, những người hiếm khi bình luận hay tham gia vào tranh luận. Trừ vài ngoại lệ hiếm hoi, các tu sĩ không phản đối việc phá thai, giống như các tu sĩ Thiên Chúa giáo hay nhà hoạt động ở phương Tây thường làm, nhưng không phải vì họ không có quan điểm nào về vấn đề, và nếu được hỏi, hầu như tất cả sẽ đồng ý rằng phá thai là trái đạo lý. Tuy nhiên, đa phần họ muốn xem nó như một vấn đề đời thường mà họ không dính dáng trực tiếp, và có vẻ chấp nhận để lương tri của cá nhân liên quan tự quyết định. Sự xa rời rõ ràng này liên quan phần lớn đến vị thế xã hội của tu sĩ. Hầu hết cư sĩ Phật giáo, đặc biệt phụ nữ sẽ cảm thấy ngại nói về những vấn đề tế nhị như vậy với tu sĩ, và thích bàn luận vấn đề với một bác sĩ hoặc một người hành nghề chuyên môn thế tục khác. Nhiều tu sĩ cũng cảm thấy những câu hỏi này không thích hợp với một người đã xa lánh thế



gian và theo đuổi đời sống tâm linh. Thái độ này đang thay đổi, dù còn chậm.

Nhật Bản

Ở những nơi khác tại châu Á, thái độ và tập tục liên quan đến phá thai lại rất khác. Tại Nhật (nơi Phật giáo có ảnh hưởng nhưng không phải quốc giáo), phá thai là hợp pháp và khoảng một triệu ca phá thai được thực hiện mỗi năm. Có thể so sánh con số này với 1,3 triệu ở Mỹ, một đất nước có dân số gấp đôi Nhật (tổng số hàng năm của Anh là khoảng 180.000).



Hình 7. Bồ tát Địa Tạng (Jizo Bosatsu)

Tín đồ Phật giáo Nhật Bản trong những thập kỷ gần đây đã hình thành một giải pháp được nhiều người xem là đóng góp tích cực vào vấn đề nan giải do phá thai đặt ra. Vấn đề phá thai đã đặc biệt gay gắt ở Nhật vì thuốc ngừa thai khi đó chưa phổ biến rộng. Khi thiếu biện pháp phòng ngừa hiệu quả, những hoạt động phá thai đã hình thành để xử lý vấn đề có thai ngoài ý muốn. Trước nỗi thống khổ mà những vấn đề này tạo ra, xã hội Nhật đã tìm trong di sản văn hóa cổ xưa và phát triển một giải pháp độc đáo, được gọi là lễ an táng *mizuko kuyo* cho thai nhi bị bỏ đi. Tuy chỉ ở một thiểu số những phụ nữ đã phá thai hoặc sẩy thai, nghi lễ đã trở nên hết sức phổ thông vào thập niên 1960 và 1970, dù giờ đây ít phổ biến hơn.

"*Mizuko*" nghĩa đen là "đứa con nước" (thủy tử), một khái niệm có nguồn gốc từ thần thoại Nhật Bản, và "*kuyo*" nghĩa là một nghi thức hay tế lễ. Lễ tang *mizuko kuyo* nhìn chung là một nghi lễ đơn giản, trong đó một bức tượng Bồ tát Địa Tạng nhỏ tượng trưng cho đứa bé lìa trần. Bồ tát Địa Tạng (Jizo Bosatsu) là một bồ tát phổ biến trong Phật giáo Nhật Bản, được xem như người bảo vệ trẻ nhỏ, và những bức tượng hay đền thờ ngài được tìm thấy ở khắp đất nước. Ngài thường được thể hiện dưới dạng mặc y phục tu sĩ, cầm một cây trượng với sáu



chiếc vòng kêu leng keng như món đồ chơi lúc lắc của trẻ con. đại diện cho sáu cảnh giới tái sinh theo giáo lý Phật giáo truyền thống, và Bồ tát Địa Tạng đi tới từng cảnh giới để giúp những người cần đến ngài. Jizo bắt nguồn từ Ấn Độ, dưới hình tướng Bồ tát Kstigarbha ("Địa Tạng"), nhưng khi tín ngưỡng này lan đến Nhật Bản, ngài được gắn liền với niềm tin dân gian liên quan đến số phận của những đứa bé chết khi còn nhỏ, được gọi là *mizuko* hay "những em bé nước". Người ta cho rằng những đứa bé ấy đi tới một cõi âm, một chốn u minh nơi chúng đợi để được tái sinh. Theo trí tưởng tượng dân gian, nơi này được đồng nhất với một bờ sông hoang vắng được gọi là Sai-no-kawara ở Meido (Minh thổ, cõi u minh). Tại đó, ban ngày chúng giải khuây bằng cách chơi với những hòn sỏi trên bờ biển, nhưng đêm đến, chúng trở nên lạnh và sợ hãi, chính khi ấy Jizo choàng lấy chúng trong vạt áo của ngài, làm chúng vui với âm thanh leng keng của cây trượng. Cảnh này được thể hiện trong những bức tượng và được mô tả trong những bản tụng như dưới đây, thường được tụng trong tiến trình của một lễ tang *mizuko kuyo*.

Bình thường, một bức tượng Bồ tát Địa Tạng nhỏ (được gọi là một *mizuko Jizo*) sẽ được trang điểm với cái yếm của một đứa bé, đồ chơi đặt bên cạnh. Theo truyền thống, bức tượng được

Một bản tụng Địa Tạng thường được sử dụng trong nghi thức tế lễ *mizuko kuyo*

Đừng sợ, những em bé thân thương,
Em đến đây khi còn quá nhỏ,
Cả một hành trình dài tới Meido!

Ta sẽ là Cha và Mẹ,
Cha, Mẹ và Bạn cùng chơi,
Với tất cả trẻ em ở Meido!

Rồi ngài vuốt ve chúng với vẻ nhân từ,
Choàng tấm y rực rỡ của ngài quanh chúng,
Nhấc đứa nhỏ nhất và yếu ớt nhất
Vào giữa lòng mình, và đưa cây trượng
Cho những đứa trượt ngã nắm lấy.

Những đứa mới sinh bám vào tay áo dài của ngài,
Cười đáp lại nụ cười của ngài,
Hân hoan trong tâm từ bi đẹp đẽ của ngài.

đặt ở nhà hoặc tại một miếu thờ nhỏ bên đường, nhưng trong những năm gần đây, những ngôi đền chuyên biệt như đền Hasedera ở Kamakura đã xuất hiện, cung cấp dịch vụ tưởng niệm với nhiều mức độ phức tạp khác nhau. Những ngôi đền này giống như các công viên tưởng nhớ hoặc nghĩa trang, với những hàng tượng nhỏ, mỗi hàng tưởng nhớ một thai nhi bị bỏ đi hoặc một sự sẩy thai. Lễ *mizuko kuyo* có thể dưới nhiều



dạng, nhưng điển hình sẽ có cha mẹ và đôi khi là các thành viên khác của gia đình cùng nhau dựng tượng Jiko và tỏ lòng cung kính bằng cách cúi mình, thắp nến, đánh cồng, tụng các đoạn kệ hoặc một bài niệm, hay có khi trì một kinh Phật ngắn như *Tâm kinh*. Cũng có tập tục làm một thẻ bài tưởng nhớ và đặt một pháp danh sau khi chết, để đứa trẻ quá cố được thừa nhận trong phả hệ gia đình. Nghi thức có thể được định kỳ lặp lại, chẳng hạn hàng năm vào ngày phá thai.

Tính chất công cộng của nghi lễ vừa giúp thừa nhận đứa trẻ đã mất, vừa giúp những người liên quan chấp nhận sự việc ở phương diện cảm xúc. Phụ nữ đã thực hiện nghi lễ sẽ cảm thấy khuây khỏa, và ý nghĩ Bồ tát Địa Tạng đang bảo vệ đứa trẻ đã mất của họ rõ ràng có tác dụng xoa dịu.

Một nhóm Phật giáo ở Mỹ đã tạo ra một nghi thức tế lễ có thể được thực hiện sau khi phá thai hoặc sẩy thai, mô phỏng theo tập tục của Nhật Bản. Một số tu sĩ không phải Phật giáo ở phương Tây cũng đã bày tỏ sự quan tâm làm theo tập tục của Nhật Bản bằng cách phát triển một phiên bản Cơ Đốc giáo của nghi lễ *mizuko kuyo* để sử dụng ở những nhà thờ phương Tây. Tuy nhiên, không phải không có những chỉ trích. Đa số các tổ chức Phật giáo ở Nhật không ủng hộ *mizuko kuyo*, xem nó là sự cải tiến hiện đại dựa trên một thần học đáng nghi vấn và không có bất kỳ



Hình 8. Mizuko Jizo ở Raikoji (Kamakura, Nhật Bản)

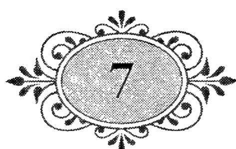
cơ sở nào trong kinh điển. Một trong những tổ chức Phật giáo lớn nhất ở Nhật, Jodo Shinshu, phản đối nghi thức vì chính lý do này, và chỉ ra rằng theo giáo lý Phật giáo chính thống, một nghi lễ không thể gột bỏ nghiệp xấu do sự phá thai gây ra.

Tuy nhiên, sự phản đối từ phía Jodo Shinshu và những tổ chức khác đã không xảy ra ở quy mô toàn xã hội, và Phật tử Nhật Bản đã không vận động để thay đổi luật về phá thai hay tìm cách tác động lên những người hành nghề y. Quan điểm này tương đồng với thái độ không phán xét mà Phật giáo thường áp dụng cho nhiều vấn đề đạo đức. Nó thừa nhận rằng áp lực và những phức tạp của đời sống hàng ngày có thể che mờ óc suy xét và khiến người ta đưa ra những lựa chọn sai. Tuy nhiên, phản ứng thích hợp trong những trường hợp này nên là từ bi và thấu hiểu hơn là chỉ trích.

Kết luận

Những kinh điển thời kỳ đầu phản đối sự phá thai, xem nó là sự vi phạm giới luật thứ nhất, một quan điểm nhìn chung được các xứ sở Phật giáo truyền thống tuân theo bất kể bằng chứng cho thấy một số lượng lớn những vụ phá thai "chui" vẫn được thực hiện. Nhưng một số Phật tử đương đại, đặc biệt ở phương Tây, đã cảm thấy có nhiều điều để nói về đạo lý của sự phá thai hơn những gì có trong kinh sách ngày xưa, và có thể có những hoàn cảnh khiến sự phá thai được xem là hợp lý. Vì một lẽ, những thái độ của Phật giáo thời kỳ đầu được hình thành ở một xã hội

có cái nhìn rất khác về thân phận phụ nữ so với thái độ của các xã hội hiện đại. Nhiều tác giả nữ quyền đã hướng sự chú ý tới bản chất trọng nam ở những xã hội truyền thống và sự đàn áp phụ nữ đã được thể chế hoá qua nhiều thế kỷ (các học giả khác phủ nhận sự đúng đắn của cả hai tuyên bố lịch sử này, ngoại trừ một số thời điểm và địa điểm cụ thể). Người ta cũng đã lập luận rằng quyền phá thai là một phần không tách rời của sự giải phóng phụ nữ, là điều cần thiết để khắc phục bất công. Những tín đồ Phật giáo đồng cảm với quan điểm này và ủng hộ ý niệm "quyền được chọn" của phụ nữ có thể đề xuất giải pháp thiền định hoặc tham vấn một vị thầy Phật giáo như những biện pháp để người phụ nữ kết nối với cảm xúc của mình và đi tới một quyết định hợp với lương tâm. Khi sự gặp gỡ giữa Phật giáo và các giá trị phương Tây mở ra, những bàn luận về vấn đề phá thai chắc chắn sẽ tiếp tục, với hy vọng tạo ra nhiều hiểu biết hơn và ít căng thẳng hơn như từng xảy ra trong quá khứ.



Tự tử và hỗ trợ an tử

Vào ngày 11 tháng 6 năm 1963, hoà thượng Thích Quảng Đức ở Việt Nam đã tự thiêu trên một con phố chính ở Sài Gòn, và sự kiện tạo nên những bản tin trang nhất trên khắp thế giới. Ngồi bình thản trong tư thế hoa sen, vị tăng già yêu cầu hai đệ tử tưới xăng lên người, rồi bình tĩnh đốt cháy mình. Nhà báo Mỹ David Halberstam đã chứng kiến sự việc kịch tính ấy:

> Những ngọn lửa bùng lên từ một con người; cơ thể ông dần teo tóp và cháy thành than... Trong không khí có mùi khét... Đằng sau lưng, tôi có thể nghe thấy tiếng nức nở của những người đang tụ tập lại. Tôi cũng quá sốc không khóc nổi, quá bối rối nên không thể ghi chép hay đặt câu hỏi, quá hoang mang nên không nghĩ được gì.



Hình 9. Hoà thượng Thích Quảng Đức tự thiêu tại Sài Gòn, 1963

Ngược với sự bàng hoàng và đau đớn của những người xung quanh, vị tăng vẫn yên lặng và thanh tịnh. Bức ảnh nổi tiếng về ngài ngồi bình thản khi thân thể bốc cháy đã trở thành một trong những hình ảnh có sức tác động nhất của thập niên 1960.

Sự tự thiêu của hoà thượng Thích Quảng Đức là một hành động phản đối chính sách tôn giáo của chính quyền độc tài khăng khăng ưu ái thiểu số Thiên Chúa giáo của đất nước.

Hình ảnh chấn động này đã đưa Phật giáo vào tâm điểm chú ý của nhiều người ở phương Tây, đánh thức sự tìm hiểu về một tôn giáo với

những tín đồ có khả năng hành động với tinh thần kiên quyết như vậy trong khi vẫn biểu lộ một cảm giác bình yên và thanh tịnh sâu xa bên trong, và sở hữu sự kiểm soát bản thân dường như siêu phàm.

Ý nghĩa của hành động này là gì, và nó nên được đánh giá như thế nào từ một tầm nhìn đạo đức? Sự tự hy sinh đầy can đảm của hoà thượng Thích Quảng Đức có phù hợp với giáo lý Phật giáo không, hay chỉ là một hành động cực đoan?

> Người ta nói đó là tự sát, nhưng thật sự không phải vậy. Nó thậm chí không phải là một sự phản kháng. Những gì các tu sĩ nói trong di chúc họ để lại trước khi tự thiêu không chỉ nhắm tới cảnh báo, đánh động tâm trí những kẻ áp bức, hay kêu gọi sự chú ý của thế giới tới sự khổ ải mà con người phải gánh chịu. Tự thiêu nghĩa là chứng minh rằng những gì họ nói có tầm quan trọng tột bậc... Bằng cách tự thiêu, họ nói bằng cả sức mạnh và sự quyết tâm của mình rằng họ có thể chịu đựng khổ ải lớn nhất để bảo vệ người dân... Do vậy, bày tỏ ý chí bằng cách tự thiêu không phải là phạm vào một hành động phá hủy mà là thực hiện một hành động xây dựng, đó là chịu khổ ải và hy sinh tính mạng vì lợi ích của người dân. Đó không phải là tự sát.
>
> Thích Nhất Hạnh, *Việt Nam: Hoa sen trong biển lửa*

Không phải mọi Phật tử đều tán thành những vụ tự thiêu như vậy. Một số người lý giải chúng như những hành động tự hy sinh anh hùng, phù hợp với lý tưởng bồ tát, nhưng những người khác xem chúng là lầm lẫn, ngược với giáo lý Phật giáo. Với một vài người, những hành động ấy có vẻ bao hàm cả bạo lực lẫn sự phung phí "một tái sinh làm người quý giá".

Bất đồng xoay quanh những trường hợp tự thiêu minh họa bản chất rắc rối của sự tự thiêu như một vấn đề đạo đức. Một khó khăn khi đưa ra phán xét đạo đức trong những trường hợp như vậy là, chúng ta không bao giờ có thể hoàn toàn chắc chắn về động cơ của người liên quan, vì người ấy không thể được yêu cầu cung cấp bằng chứng. Một phức tạp khác là không phải lúc nào cũng dễ định nghĩa thế nào là "tự sát". Nếu định nghĩa tự sát theo kiểu "những trường hợp trong đó một người dù biết nhưng vẫn thực hiện một tiến trình hành động dẫn tới cái chết của chính mình", chúng ta sẽ thấy phạm trù này quá rộng. Ví dụ, người lính hy sinh bản thân để cứu đồng đội có được xem là "tự sát" không? Và còn một người tử vì đạo không rút lại ý kiến dù biết có những rủi ro chờ đợi mình, hay người lái máy bay hy sinh để tránh việc máy bay lao vào một khu dân cư? Tùy vào cách xếp loại những



ví dụ này, sự đánh giá đạo đức của chúng ta có thể rất khác. Thay vì bị gắn với hành vi tự sát, các cá nhân trong những ví dụ này có thể được tuyên dương, thậm chí được xem như anh hùng. Nhưng sự thực vẫn là họ tự do chọn một tiến trình hành động mà họ biết sẽ dẫn tới cái chết của mình.

Do có những sắc thái phân biệt các kiểu tự dẫn đến cái chết khác nhau, một số bình luận muốn tránh những thuật ngữ có nghĩa xấu như "tự sát", thay vào đó là "cái chết tự nguyện". Có lẽ cần có một phạm trù riêng biệt là "tự sát vị tha" để bao hàm những ví dụ trích dẫn ở trên, và một phạm trù "tự sát tôn giáo" cho những trường hợp như của hoà thượng Thích Quảng Đức. Trong những bàn luận cả về tự sát lẫn hỗ trợ an tử, sự hiểu lầm thường nảy sinh do không đưa ra được định nghĩa và làm rõ những vấn đề được bàn tới. Ở phần sau, tôi sẽ nói nhiều hơn về thuật ngữ "hỗ trợ chết êm ái" hay an tử *(euthanasia)* và những sắc thái khác nhau của nó, nhưng vì từ "tự sát" đã bắt rễ sâu trong ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta, nên tôi đề xuất giữ lại nó trong bàn luận hiện tại, với hiểu biết rằng độc giả đã thấy rõ những cạm bẫy ngữ nghĩa học có thể có của nó.

Sự tự hy sinh trong Phật giáo

Khi hoà thượng Thích Quảng Đức kết thúc cuộc sống của mình một cách kịch tính năm 1963, ông vừa là nhà cách tân vừa là người bắt chước. Hình thức tự hy sinh đặc biệt của ông kể từ đó đã được làm theo ở nhiều nơi. Trong những thập kỷ kể từ cái chết của ông năm 1963, đã có khoảng 1.000 đến 3.000 cái chết do tự thiêu, nhiều trường hợp trực tiếp hoặc gián tiếp mô phỏng hành động của ông. Hầu hết những người tự thiêu như một hành động phản kháng công khai đều là nam giới trẻ.

Hoà thượng Thích Quảng Đức không phải là người khởi xướng hành động kịch tính mà ông thực hiện, và ở góc độ của người bắt chước, ông đứng trong một truyền thống dài những trường hợp tự hy sinh trong Phật giáo Đông Á. Phật giáo Việt Nam giống như một hỗn hợp, chịu ảnh hưởng của cả Đại thừa lẫn Phật giáo Nguyên thủy, nhưng ảnh hưởng mạnh nhất đến từ phương bắc. Ở Trung Quốc có nhiều tiền lệ lịch sử về những cá nhân tự thiêu toàn bộ hoặc một phần cơ thể vì những lý do tôn giáo. Đốt cháy cơ thể theo cách biểu tượng đã tạo thành một phần của nghi thức thọ giới ở Trung Quốc và Hàn Quốc cho đến những thời kỳ hiện đại. Trong nghi thức thọ giới, một cục nhang nhỏ

hình nón được châm lửa và đặt trên đầu cạo trọc của tu sĩ. Khi cháy hết, nó để lại một vết sẹo là dấu hiệu vĩnh viễn trên da đầu. Những trường hợp gây ấn tượng mạnh hơn cũng được tư liệu lịch sử nói tới, gồm đốt cháy ngón tay hay cả chi (thường là cánh tay), và trong những trường hợp cực đoan là toàn bộ cơ thể. Một khảo luận thế kỷ 10 của tu sĩ Trung Hoa là Vĩnh Minh Diên Thọ (Yongminh Yanshou, 904-975) tán dương những hành động này bởi các tăng ni bình thường (những tiếng nói có thẩm quyền khác lại không đồng ý, cho rằng những hành động thái quá như vậy chỉ thích hợp với đại bồ tát). Những hành động này được người tán thành xem là sự hy sinh vì Phật pháp, gợi nhớ tới sự hỏa thiêu của vị thầy, bày tỏ lòng mộ đạo và tâm chí thành.

Kinh Phạm Võng *(Brahmajala Sutra)*

Một kinh văn Trung Hoa từ thế kỷ 5 thuộc Công nguyên, giải thích sự giáo hóa những bồ tát tân học bởi một bậc thông hiểu kinh luật Đại thừa:

"Nên đúng như giáo pháp, giảng giải về tất cả khổ hạnh, hoặc đốt thân, đốt cánh tay, đốt ngón tay. Nếu không đốt thân hay cánh tay, ngón tay cúng dường chư Phật thời không phải là hàng bồ tát xuất gia. Chưa kể xả thịt nơi thân mình cùng tay chân mà bố thí cho tất cả những cọp, beo cùng loài quỷ đói."

Tuy nhiên, như James Benn đã chỉ ra, điều thú vị là hai kinh văn có vẻ hợp thức hóa những hành động này (gồm kinh *Phạm Võng* và kinh *Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội* [*Suramgamasamadhi Sutra*]) đều là những tác phẩm Trung Quốc chưa được xác thực và không có nguồn gốc Ấn Độ. Hơn nữa, sự tự thiêu có nguồn gốc cổ xưa ở Trung Quốc trong tập tục cứu bằng ngải (đốt một cục thảo dược hoặc những chất liệu khác, và áp sát vào cơ thể) cũng như trong các nghi lễ cầu đảo. Vì vậy, nguồn gốc Phật giáo dẫn tới những vụ tự sát dữ dội này là một câu hỏi còn để ngỏ.

Tự sát cũng thường gặp ở xứ sở lân cận là Nhật Bản, trong một hình thức được nghi thức hóa có tên gọi là *seppuku* ("thiết phúc", cũng gọi là "hara kiri", một thuật ngữ thông tục có nghĩa là "mổ bụng"). Hành động này bao gồm thực hiện hai đường cắt chéo nhau ở bụng trong tư thế quỳ, sau đó một người trợ giúp sẽ chặt đầu người tự sát bằng một thanh gươm (trong thực tế, bước thứ nhất ít khi được thực hiện). Khởi nguồn từ thời đại Tokugawa, sự hy sinh này được chiến binh samurai xem như hình phạt cho nhiệm vụ thất bại, một nghi thức phải tuân theo trong đạo lý của giới samurai. Trong thời hiện đại, đã có một số lượng lớn các trường hợp tự sát ở Nhật Bản. Do nhiều samurai hướng về Phật



giáo, chúng ta cần khảo sát những tuyên bố này để xem những hành vi được nói tới ở trên có căn cứ đến đâu trong giáo lý thời kỳ đầu.

Tự sát trong Phật giáo Ấn Độ

Quan niệm tự sát được cho phép trong Phật giáo đã trở nên thịnh hành phần lớn vì một số lượng nhỏ những trường hợp được biết tới rộng rãi trong kinh điển Pali, khi những tu sĩ bị bệnh và chịu đau đớn đã tự lấy đi sinh mạng của họ và có vẻ nhận được sự tán thành của Đức Phật sau khi họ chết. Ba trường hợp đặc biệt quan trọng là của những tu sĩ Channa, Vakkali và Godhika. Một điểm đặc biệt của những trường hợp này là các tu sĩ nói trên đã chứng quả *a la hán (arhat)* khi họ chết, do vậy không tái sinh. Vì thế, giữa các học giả nổi lên một sự đồng thuận nào đó rằng Phật giáo nhìn chung phản đối sự tự sát, nhưng cũng sẵn sàng có ngoại lệ trong trường hợp những bậc giác ngộ, vì ở một góc độ nào đó họ đã siêu việt lên những chuẩn mực đạo đức quy ước. Quan điểm này lần đầu được đề xướng vào thập niên 1920, kể từ đó đã nhận được sự ủng hộ rộng rãi, dù không phải không chịu nhiều soi xét của giới phê bình. Bản thân tôi gần đây đã xem lại những trường hợp này, nhưng đã đi đến một kết luận hơi khác. Theo hiểu biết của tôi về kinh điển, tuy Đức Phật có vẻ đã đồng cảm với những

người liên quan, ít có bằng chứng cho thấy Ngài từng tha thứ cho sự tự sát. Quan điểm của Ngài nói chung cho rằng tự sát là sai, nhưng chúng ta không nên nhận xét quá khắt khe với những người tự đoạt sinh mệnh của mình trong những hoàn cảnh chịu đau đớn và khổ não nặng nề. Tuy nhiên, có những cách diễn giải khác. Một hệ phái thời kỳ đầu là Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada) có vẻ ủng hộ quan điểm cho rằng sự tự sát có thể được cho phép nhằm tránh mất địa vị *a la hán*, và chúng ta cũng biết Đức Phật đã từ bỏ "nguyên tắc sống" (ý muốn sống, *ayusamskara*) của Ngài ba tháng trước khi mất (Trường Bộ, ii.106) (điều này có tạo thành sự "tự sát" hay không tùy vào những vấn đề được định nghĩa như đã mô tả trước đây).

Ngoài các rắc rối liên quan đến một trường hợp đặc biệt là những bậc giác ngộ, ít có sự ủng hộ tự sát trong những kinh điển thời kỳ đầu khác, và nói chung nó bị phản bác mạnh mẽ. Ví dụ, khi tu sĩ Channa tuyên bố ông đang tính "sử dụng dao" để kết thúc khổ ải của mình, phản ứng của *a la hán* Xá-lợi-phất (Sariputra) là khuyên can ông bằng những ngôn từ mạnh mẽ nhất:

> Tôn giả Channa, chớ có đem lại con dao! Tôn giả Channa, hãy tiếp tục sống! Chúng tôi muốn tôn giả Channa tiếp tục sống! Nếu tôn

giả không có các món ăn tốt lành, tôi sẽ đi tìm các dược phẩm tốt lành cho tôn giả. Nếu tôn giả không có người thị giả thích đáng, tôi sẽ hầu hạ tôn giả. Tôn giả Channa, chớ có đem lại con dao! Tôn giả Channa, hãy tiếp tục sống - chúng tôi muốn tôn giả Channa tiếp tục sống!

(Trung Bộ, iii.124)

Những nhận xét trên đây phản ánh quan điểm rộng rãi của truyền thống thời kỳ đầu, đó là những hành động bạo lực nên được tránh, và cái chết không bao giờ nên chủ ý gây ra, kể cả khi sinh mạng xét đến là của chính mình.

Một vài trường hợp ít ỏi có bàn luận chi tiết về tự sát là trong Luật tạng, dưới đề mục của trọng tội (*parajika*) thứ ba, quy tắc cấm tước đoạt sinh mạng con người. Quy tắc này đã được đề cập nhiều lần, kể cả trong bàn luận về phá thai ở chương trước. Những hoàn cảnh để áp dụng quy tắc này có một ý nghĩa trực tiếp đối với tự sát và hỗ trợ an tử. Luận giải nói về trọng tội thứ ba kể lại rằng Đức Phật vào một dịp đã thuyết pháp cho những tu sĩ về một hình thức thiền cụ thể, gọi là "quán chiếu sự bất tịnh". Đây là một phương pháp đối trị sự dính mắc. Khi thực hành, một người quán thân mình là vô thường, một thứ chịu suy tàn và mục nát,

không phải là một đối tượng thích đáng cho dính mắc. Sau khi đã thuyết pháp cho tu sĩ về chủ đề này, Đức Phật rút vào nhập thất trong hai tuần. Không may, các tu sĩ trở nên quá hăng hái thực hành và hình thành sự ghê tởm, căm ghét với chính cơ thể mình. Điều này trở nên mạnh đến nỗi nhiều người cảm thấy cái chết còn tốt hơn một sự tồn tại gớm ghiếc như vậy. Do đó, họ định tự đoạt mạng mình, và nhờ nhau thực hiện. Họ tìm được một người sẵn lòng trợ giúp có tên là Migalandika, một "giả sa môn" (*samana-kuttaka*), đồng ý hỗ trợ bằng cách giết các tu sĩ và đổi lại được lấy y bát của họ. Migalandia kết liễu các nạn nhân bằng một con dao lớn, giết chết một số lượng lớn tu sĩ, gần tới 60 người chỉ trong một ngày. Khi Đức Phật kết thúc kỳ nhập thất hai tuần, Ngài để ý thấy sự giảm sút rõ rệt số lượng tu sĩ và yêu cầu được biết nguyên nhân. Biết được điều đã xảy ra, Ngài tuyên thuyết *parajika* thứ ba. Sự kiện này cho thấy Đức Phật đã can thiệp trực tiếp để ngăn tu sĩ tự sát bởi chính tay mình hoặc với sự trợ giúp của người khác, qua đó tạo cơ sở cho suy nghĩ rằng điều này phản ánh quan điểm chuẩn mực của Phật giáo.

Chúng ta thấy quy tắc Đức Phật đề ra là cấm giúp người khác tự sát chứ không phải bản thân sự tự sát. Lý do cho điều này có vẻ mang

Parajika **thứ ba, giới luật cấm tước đoạt sinh mạng con người**

Nếu có tu sĩ nào cố ý tước đoạt sinh mạng của một con người, hoặc toan tính đem dao cho người đó làm việc ấy, hoặc ca tụng cái chết hay xúi giục [ai đó] bằng cách nói rằng, "Thiện hữu, anh cần gì đời sống xấu xa, khó khăn này? Cái chết sẽ tốt với anh hơn là sống" - hoặc người nào cố tình và chủ ý ca ngợi cái chết theo nhiều cách khác nhau, hoặc khuyên ai đó chết: người ấy cũng là kẻ thất bại, người ấy không thuộc về tăng đoàn.

(Luật tạng, iii.72)

tính chuyên môn, đó là những giới luật được đề ra với quan điểm áp đặt những trừng phạt thích đáng cho người vi phạm. Trong trường hợp một người tự giết mình, câu hỏi này rõ ràng không nổi lên.

Có vẻ những trường hợp tự sát kịch tính bằng cách tự thiêu mà chúng ta đã bàn không có lịch sử trong truyền thống thời kỳ đầu, còn những tập tục tự hy sinh hay *seppuku* của Đông Á đã bắt nguồn bên ngoài Phật giáo, có gốc rễ trong văn hóa bản địa của chúng. Điều này có lẽ được xác thực bởi trường hợp Tây Tạng, một vùng không thấy có những tập tục như nghi lễ tự sát hay sự tự thiêu. Mặc dù những thực tế này tự thân chúng không nói lên rằng tự sát là trái đạo đức, nhưng quả thực khó có thể tuyên bố rằng sự

tự sát có bất kỳ căn cứ nào trong những giáo lý thời kỳ đầu hoặc được Đức Phật tán thành. Tinh thần chung của những giáo lý thời kỳ đầu với sự nhấn mạnh vào phi bạo lực có vẻ không phù hợp với kiểu tự cắt xẻo hay hủy hoại cơ thể như đã được thực hành ở vài vùng của Đông Á.

Hỗ trợ an tử

Bàn luận về tự sát có trợ giúp trong *parajika* thứ ba tự nhiên dẫn tới vấn đề hỗ trợ an tử ay hỗ trợ cái chết êm ái *(euthanasia).* Thuật ngữ "euthanasia" (cái chết không đau đớn) ở đây có nghĩa là chủ ý gây ra cái chết của một bệnh nhân bằng hành động kết liễu hoặc dừng sự chăm sóc y tế. Chúng ta sẽ giới hạn bàn luận vào sự an tử *tự nguyện*, nghĩa là khi một bệnh nhân đủ năng lực tinh thần đã tự yêu cầu được trợ giúp y tế để chấm dứt cuộc sống của mình. Hai phương thức an tử chủ yếu thường được phân biệt, đó là chủ động và thụ động. An tử chủ động nghĩa là cố ý chấm dứt cuộc sống của một bệnh nhân bằng một hành động, ví dụ tiêm thuốc gây chết người. An tử thụ động nghĩa là cố ý gây ra cái chết bằng cách làm gián đoạn, chẳng hạn không cung cấp thức ăn, thuốc men hoặc một thứ thiết yếu nào đó đối với cuộc sống. Một số nhà bình luận xem sự phân biệt này có ý nghĩa về mặt đạo đức,



trong khi những người khác thì không. Trong sự đánh giá đạo đức, vì tầm quan trọng được Phật giáo đặt vào ý định, nên có vẻ kết quả chết người đạt được bằng phương thức chủ động hay thụ động là không mấy quan trọng. Lưu ý rằng dựa trên định nghĩa được sử dụng ở đây, trường hợp dùng thuốc giảm đau - thứ cũng đồng thời có thể thúc đẩy cái chết - không được tính là hỗ trợ an tử theo bất kỳ phương thức nào, vì ý định của thầy thuốc trong hoàn cảnh ấy là tiêu diệt cơn đau chứ không phải bệnh nhân.

Không có thuật ngữ nào đồng nghĩa với "euthanasia" trong những kinh sách Phật giáo thời kỳ đầu, và tính chất đạo đức của giải pháp ấy cũng không được bàn luận một cách hệ thống. Tuy nhiên, vì nhiều tu sĩ cũng hoạt động như thầy thuốc, nên thỉnh thoảng phát sinh những hoàn cảnh đặt ra câu hỏi về giá trị của sự sống. Những hoàn cảnh như vậy được mô tả trong những bệnh sử nhất định được ghi lại trong *Luật tạng*. Trong khoảng 60 trường hợp được kể ra dưới đề mục ấy, khoảng một phần ba liên quan đến những cái chết xảy ra sau sự can thiệp y học của tu sĩ theo hình thức này hoặc hình thức khác. Trong một số trường hợp, cái chết của một bệnh nhân được xem là đáng mong muốn vì những lý do "chất lượng sống", như tránh sự chăm sóc giai đoạn cuối quá dài (Luật tạng, ii.79), hoặc giảm

thiểu khổ ải của những bệnh nhân bị bệnh tật nghiêm trọng.

Chúng ta đã nói tới những hoàn cảnh và điều kiện áp dụng *parajika* hay trọng tội thứ ba, và giới luật này đặc biệt quan trọng trong trường hợp an tử, bởi lẽ sức nặng của hoàn cảnh dẫn tới cho phép hỗ trợ chết êm ái nằm ở sự thừa nhận mặc nhiên rằng "chết tốt hơn là sống", hay theo diễn đạt của giới luật, khi sự sống có vẻ "tồi tệ và khó khăn". Như đã nói, giới luật này được nhằm cụ thể vào những người trợ giúp người khác kết thúc cuộc sống của họ, hay những người được giới luật mô tả là "hành động như người đem dao lại". Có vẻ điều này áp dụng cho mọi hình thức hỗ trợ an tử cũng như tự sát có trợ giúp của thầy thuốc, trong đó thầy thuốc thường trợ giúp người muốn chết bằng cách kê đơn loại thuốc chết người, nhưng điểm cốt yếu là bản thân thầy thuốc không chỉ định điều đó.

Từ bi

Như đã nói ở Chương 1, từ bi là một giá trị đạo đức Phật giáo quan trọng, và một số tư liệu kinh điển cho thấy nhận thức ngày càng tăng rằng một thệ nguyện giảm thiểu khổ ải có thể tạo ra một mâu thuẫn với nguyên lý tôn trọng sự sống. Ví dụ, từ bi có thể dẫn một người đến chỗ kết thúc mạng sống để giảm nhẹ khổ ải, và



quả thực đây là một trong những căn cứ chính để biện hộ cho hỗ trợ an tử.

Vấn đề hỗ trợ an tử được thực hiện vì những lý do từ bi (thường được gọi là "giết vì lòng thương") xuất hiện trong *Luật tạng* ở những bệnh sử được ghi nhận đầu tiên sau khi giới luật chống sát sinh được tuyên thuyết (Luật tạng, ii.79). Trong trường hợp này, động cơ gây ra cái chết của một bệnh nhân được cho là lòng trắc ẩn (*karuna*) với khổ ải của một tu sĩ sắp lìa đời. Theo luận sư Phật Âm (Buddhaghosa), những người vi phạm trong trường hợp này đã không có hành động trực tiếp nào nhằm kết thúc sự sống, mà chỉ gợi ý với một tu sĩ sắp lìa đời rằng cái chết còn tốt hơn là hoàn cảnh hiện tại của tu sĩ đó.

Bất kể động cơ có vẻ nhân từ ấy, cụ thể là giúp một người sắp qua đời thoát được sự đau đớn không cần thiết, phán quyết của Đức Phật vẫn là những người liên quan đã vi phạm giới luật. Họ đã làm gì sai? Theo phân tích của Phật Âm, cốt tủy của sự sai trái là ở chỗ những tu sĩ vi phạm đã "biến cái chết thành mục đích của họ" (*marana-atthika*) (VA.ii.464). Vì vậy, từ một quan điểm Phật giáo, có vẻ việc thực hiện một tiến trình hành động với mục đích hủy hoại sinh mạng con người là trái đạo đức, bất kể động cơ của người trợ giúp có tính chất ra sao. Từ đây,

chúng ta có thể kết luận rằng mặc dù sự từ bi luôn là một động cơ đúng đắn về đạo đức, tự nó không biện minh cho mọi điều được làm nhân danh nó.

Một nguyên lý đạo đức quan trọng khác thường được viện dẫn trong tranh luận về hỗ trợ an tử là sự tự chủ. Điều này bao hàm một tuyên bố kép rằng sự tự do chọn lựa của những thực thể lý trí nên được tôn trọng, và mọi cá nhân đều có quyền dứt bỏ cuộc sống của mình nếu thấy phù hợp. Phật giáo sẽ đồng ý với nguyên lý này đến một điểm nào đó, vì giáo lý về nghiệp dạy rằng cá nhân có tự do ý chí và chịu trách nhiệm cho những lựa chọn luân lý của họ. Nhưng dường như nó cũng muốn đặt ra một giới hạn nào đó cho phạm vi của sự tự do này, chẳng hạn như được thấy trong những hoàn cảnh của *parajika* thứ ba. Chúng ta có thể cho rằng những tu sĩ liên quan ở đây là những người trưởng thành có năng lực, có lý trí. Họ muốn chết vì đã quyết định rằng cuộc sống của họ là không đáng sống, và cái chết là tốt hơn. Đây là một lựa chọn tự do có được từ sự đánh giá chất lượng sống của họ, một thứ được họ xem là không đủ để biện hộ cho sự tiếp tục tồn tại. Do vậy, xét phương diện tôn trọng sự tự chủ, quyết định của họ có thể được xem là hợp lý ở chỗ vì là những người lớn có năng lực, họ hoàn toàn có quyền dứt bỏ cuộc

sống nếu thấy phù hợp. Tuy nhiên, dường như Đức Phật không đồng ý.

Cuộc sống có cần được duy trì bằng mọi giá?

Những điều trên phải chăng có nghĩa là Phật giáo dạy phải duy trì cuộc sống bằng mọi giá? Trong luận giải của mình, đến một đoạn, Phật Âm có một bàn luận ngắn nhưng thú vị về trường hợp những bệnh nhân mắc bệnh khó qua khỏi, trong đó đề cập hai tình huống trái ngược:

> Nếu một người bị bệnh chấm dứt tiếp nhận đồ ăn với ý định chết trong khi thuốc men và sự chăm sóc có ở đó, người ấy phạm một tội nhỏ (*dukkata*). Nhưng trong trường hợp một bệnh nhân đã chịu khổ ải một thời gian dài với một trọng bệnh, và các tu sĩ chăm sóc đã trở nên mệt mỏi, đã quay đi với suy nghĩ tuyệt vọng "liệu chúng ta có cứu được người này khỏi bệnh không?", khi ấy việc từ chối thức ăn và chăm sóc y tế là hợp pháp nếu bệnh nhân thấy rằng các tu sĩ đã kiệt sức, và sự sống của người đó không thể được kéo dài kể cả với chăm sóc chuyên sâu.
>
> (VA.ii.467)

Sự tương phản ở đây có vẻ là giữa một người chối bỏ chăm sóc y tế với mục đích công khai là

chấm dứt cuộc sống, và một người buông mình vào thực tế không tránh khỏi của cái chết khi việc điều trị đã thất bại và những nguồn lực y tế đã cạn kiệt. Phân biệt đạo đức nằm ở chỗ bệnh nhân thứ nhất tìm kiếm cái chết hoặc "biến cái chết thành mục đích của mình", theo diễn đạt của Phật Âm, trong khi người thứ hai đơn giản chấp nhận rằng cái chết là không tránh khỏi và đã cận kề, nên từ bỏ điều trị thêm hoặc cho rằng sự nuôi dưỡng là vô nghĩa. Bệnh nhân thứ nhất muốn chết, bệnh nhân thứ hai muốn sống nhưng đầu hàng trước thực tế rằng y học không còn giúp được mình.

Những gì Phật Âm mô tả cho thấy Phật giáo không tin rằng có một nghĩa vụ đạo đức trong việc duy trì sự sống bằng mọi giá. Dĩ nhiên, việc thừa nhận tính chất không tránh khỏi của cái chết là một yếu tố trung tâm trong giáo lý Phật giáo. Cái chết không thể bị trì hoãn mãi mãi, và Phật tử được khuyến khích quán niệm, chuẩn bị cho khoảnh khắc tồi tệ khi nó tới. Tìm cách kéo dài cuộc sống khỏi quãng đời tự nhiên của nó bằng cách cầu viện công nghệ ngày càng phức tạp hơn khi không thấy có khả năng chữa trị hay phục hồi nào tức là phủ nhận thực tế rằng con người sẽ chết, và điều này bị Phật giáo xem là bắt nguồn từ vô minh (*moha*) và tham đắm quá mức (*trsna*).

Đi theo mạch lập luận này, trong những trường hợp mắc bệnh giai đoạn cuối, gồm cả những trường hợp bệnh nhân đã được chẩn đoán và kết luận là “mãi mãi trong trạng thái thực vật”, khi ấy không cần cố gắng quá mức để điều trị nếu ít có hoặc không có triển vọng hồi phục. Sẽ không có yêu cầu điều trị những tình huống phức tạp kéo theo như viêm phổi hay các viêm nhiễm khác bằng cách chỉ định thuốc kháng sinh. Người ta có thể thấy trước rằng một viêm nhiễm không được điều trị sẽ dẫn tới cái chết của bệnh nhân, nhưng cũng phải thừa nhận rằng bất cứ tiến trình điều trị nào được tính tới cũng phải được đánh giá trên cơ sở tiên lượng hồi phục nói chung. Thay vì tiến hành một loạt những điều trị từng phần mà không cái nào tạo ra một cải thiện sau cùng cho tình trạng tổng thể của bệnh nhân, điều thích hợp hơn là đi tới kết luận rằng bệnh nhân đã nằm ngoài khả năng trợ giúp của y học, và hãy để mọi chuyện xảy ra tự nhiên. Từ chối hoặc chấm dứt điều trị cũng hợp lý nếu sự điều trị là vô vọng hoặc là gánh nặng xét theo hoàn cảnh tổng thể.

Kết luận

Trong Phật giáo có một quan điểm truyền thống, cho rằng quãng đời của một con người là

do nghiệp quyết định, do vậy cái chết sẽ đến ở một thời điểm đã định. Làm cuộc sống ngắn hơn một cách thiếu tự nhiên thông qua tự sát hoặc hỗ trợ an tử được nhiều Phật tử xem là làm sai lệch hoặc can thiệp vào số mệnh của mình. Liên quan đến tự sát, người ta tự đoạt mạng mình vì nhiều lý do, và chúng ta cần biết một chút về động lực thúc đẩy cũng như những hoàn cảnh liên quan trước khi đưa ra một phán xét. Có sự khác nhau một trời một vực giữa sự tự sát bi kịch của một thiếu niên trầm cảm với sự tự hy sinh vị tha của một con người như hoà thượng Thích Quảng Đức.

Trong ngữ cảnh chăm sóc giai đoạn cuối, cảm nhận của nhiều người là để sự việc diễn tiến tự nhiên thì tốt hơn dùng đến hỗ trợ an tử để rút ngắn sự sống. Nhưng không phải mọi tín đồ Phật giáo đều đồng ý, và một số người, đặc biệt ở phương Tây, cho rằng Phật giáo cho phép tín đồ của nó được tự do chọn thời điểm và cách thức chết theo cách họ thấy là phù hợp. Lý lẽ ở đây phản ánh những lập luận trong một tranh luận rộng hơn về hỗ trợ an tử, hiện đang xảy ra ở nhiều nơi. Hỗ trợ an tử đã được hợp pháp hóa ở Hà Lan và Bỉ, và chắc chắn có những tín đồ Phật giáo tại hai nước này hay những nước khác đứng ở phía phản đối trong cuộc tranh luận. Phật tử Trung Hoa thế kỷ 10 đã không thể đi đến kết



luận việc đốt cháy các chi là đúng hay sai, nên chắc chắn Phật tử ngày nay cũng có quan điểm khác nhau về tính chất đạo đức của tự sát và hỗ trợ an tử.

Tuy nhiên, từ phía tín đồ Phật giáo có vẻ không có yêu cầu mạnh mẽ nào cho sự hợp pháp hóa cái chết êm ái. Ít nếu không nói là không có các nhóm Phật giáo vận động cho vấn đề này, và cái chết êm ái chưa được hợp pháp hóa ở bất kỳ quốc gia Phật giáo nào. Thay vì tìm cách đưa hỗ trợ an tử như một lựa chọn trong chăm sóc giai đoạn cuối, có vẻ hầu hết tín đồ Phật giáo sẽ ủng hộ những lý tưởng của phong trào chăm sóc đặc biệt. Ở phương Tây, Thiền viện San Francisco từ năm 1971 đã có những cơ sở cho người sắp qua đời, và vào năm 1987 đã khởi sự một chương trình huấn luyện thực địa cho những nhân viên chăm sóc đặc biệt. Năm 1986, tổ chức Buddhist Hospice Trust được sáng lập ở Anh. Bản thân nó không phải là một nhà tế bần, nhưng tổ chức này ra đời để khảo sát tư tưởng Phật giáo về những vấn đề liên quan đến cái chết, sự chết và sự mất mát đối với người thân. Nó cũng thành lập một mạng lưới tình nguyện viên, những người sẽ thăm viếng người sắp lìa đời và người thân của họ khi được yêu cầu. Phật giáo có sự cởi mở lớn về cái chết và khuyến khích đệ tử quán chiếu về nó, chuẩn bị

cho nó theo những phương cách thực tiễn. Sự lìa trần của Đức Phật là ví dụ được nhiều Phật tử tìm cách noi theo nhất. Dù đã tám mươi tuổi và bị nhiều căn bệnh gây đau đớn trong ba tháng cuối đời, Ngài vẫn đối mặt với cái chết bằng sự quán niệm và thanh tịnh. Như trước đó, Ngài vẫn luôn nghĩ nhiều về người khác: chỉ sau khi cho đệ tử một cơ hội cuối cùng để đặt câu hỏi, làm rõ những nghi ngờ còn lại về giáo pháp của Ngài, Ngài mới nhập niết bàn vô thượng.



Nhân bản vô tính

Sự ra đời của cừu Dolly đã gây ra một tranh cãi kịch liệt vào thời điểm tin này được công bố với thế giới ngày 24 tháng 2 năm 1997. Điều khiến sự ra đời này quá đặc biệt là cừu Dolly không giống như bất kỳ con cừu nào khác, không chỉ vì nó đã được tạo ra bởi các nhà khoa học trong phòng thí nghiệm của Viện Roslin ở Edinburgh, mà vì nó đã được tạo ra bởi một công nghệ mới, có nguy cơ cách mạng hóa suy nghĩ của chúng ta về cơ sở của sự sống. Từ thập niên 1950, các nhà khoa học đã thí nghiệm nhân bản vô tính nòng nọc và ếch, nhưng Dolly là sự nhân bản vô tính loài hữu nhũ đầu tiên, và sự gần gũi về di truyền của nó với loài người đã khiến gây ra những suy ngẫm và lo ngại sâu xa khi người ta đánh giá những hàm ý của nó đối với con người. Kể từ ấy,

Dolly đã được tiếp nối bởi những con chuột, dê, lợn, mèo, ngựa nhân bản vô tính, và dường như việc hoàn thiện kỹ thuật để áp dụng trên con người chỉ là vấn đề thời gian. Triển vọng này với một số người gây ra sự ớn lạnh, với số khác lại tạo ra sự phấn khích, và chính vì nó, những vấn đề đạo đức sâu xa nổi lên.

Một số nhà khoa học và chuyên gia trong nghiên cứu sinh sản đã tuyên bố ủng hộ nhân bản vô tính con người và tích cực theo đuổi các thí nghiệm để hoàn thiện kỹ thuật. Những người khác cho rằng những điều cấm kỵ đã bị phá vỡ. Có một số tuyên bố về việc nhân bản vô tính con người thành công, nhưng không tuyên bố nào trong số này được xác thực, và cộng đồng khoa học vẫn rất hoài nghi. Một số khác thuộc một giáo phái của Thiên Chúa giáo là những người nhiệt tình với nhân bản vô tính vì có niềm tin rằng loài người được tạo ra bởi sinh vật ngoài trái đất, và Chúa Jesus đã hồi sinh thông qua một kỹ thuật nhân bản vô tính cao cấp. Họ cho rằng linh hồn chết khi cơ thể chết, do vậy xem nhân bản vô tính là con đường đến sự vĩnh cửu cá nhân. "Một khi chúng ta có thể tạo ra bản sao chính xác của chính mình", họ tuyên bố, "bước tiếp theo sẽ là chuyển ký ức và nhân cách vào não mới được nhân bản vô tính, và như thế chúng ta sẽ thật sự sống mãi."

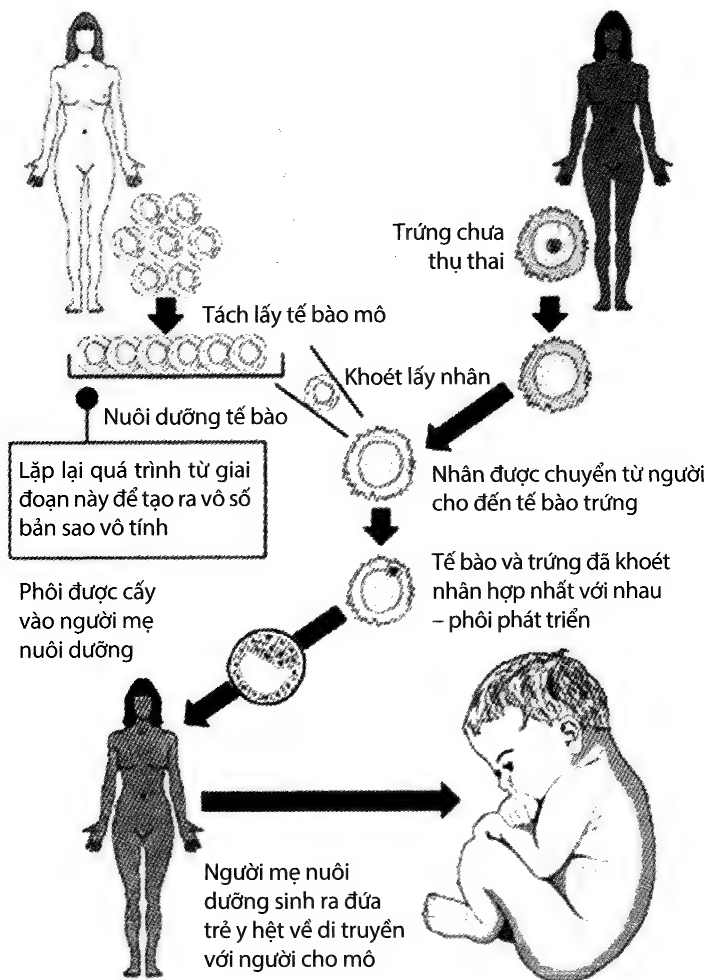
Các nhóm nghiên cứu theo phương pháp thông thường đã nói tới những thành công khiêm tốn hơn. Năm 2001, nhóm Advanced Cell Technology (Công nghệ tế bào cao cấp) có trụ sở ở Mỹ tuyên bố đã tạo ra phôi được nhân bản vô tính đầu tiên, nhưng không cái nào vượt quá sáu tế bào, và vào tháng 2 năm 2004, một nhóm ở Hàn Quốc tuyên bố đã đưa được 30 phôi nhân bản vô tính đến giai đoạn túi phôi, chứa 100 đến 150 tế bào. Một thành viên của nhóm nghiên cứu đã phát biểu, "Nhân bản vô tính là một cách khác để suy nghĩ về sự tuần hoàn của sự sống - nó là một cách suy nghĩ Phật giáo." Dù ý kiến này có được chấp nhận hay không, nhân bản vô tính cũng không phải một kỹ thuật đơn giản, và sự ra đời thành công của cừu Dolly là kết quả của 276 thử nghiệm thất bại trước đó. Sự nhân bản vô tính con người chứng tỏ sẽ khó khăn hơn rất nhiều, và thế giới sẽ khó chứng kiến một thông báo gây sốc khác sớm như một số người kỳ vọng.

Khoa học về nhân bản vô tính

Một dòng vô tính là sự nhân đôi di truyền - một kiểu sao chép - của một cá thể. Từ "clone" (hệ vô tính) bắt nguồn từ chữ Hy Lạp *klon*, nghĩa là một nhánh nhỏ, và ý tưởng nhân bản vô tính tương tự như cách những nhà làm vườn

cắt một cành cây của một cái cây trưởng thành và trồng nó lớn lên thành một bản sao y hệt cây mẹ. Sự nhân bản vô tính ở con người thay thế cho quá trình tính giao thông thường. Thay vì trứng được thụ thai bởi tinh trùng, nhân của một trứng chưa thụ thai bị gỡ đi và thay bởi nhân của một tế bào cơ thể hay tế bào sinh dưỡng *(somatic cell)* từ người hiến tặng (một tế bào da thường được sử dụng cho mục đích này). Trứng sau đó được kích thích, và các tế bào của nó bắt đầu phân chia lặp đi lặp lại như trong một phôi bình thường. Phôi đang phát triển được đặt vào dạ con và lớn lên thành một cá thể với cùng cấu trúc di truyền của người hiến tặng nhân tế bào. Quá trình này bao hàm việc chuyển nhân của một tế bào cơ thể vào một phôi, nên kỹ thuật nhân bản vô tính có tên khoa học là "Somatic Cell Nuclear Transfer" (SCNT), hay "chuyển nhân tế bào cơ thể".

Trong cách sinh đẻ thông thường, người cha hoặc người mẹ, mỗi người đóng góp 23 trong số 46 nhiễm sắc thể quyết định nhân dạng di truyền của đứa trẻ. Nhưng một đứa trẻ nhân bản vô tính thừa hưởng toàn bộ 46 nhiễm sắc thể từ một nguồn DNA duy nhất. Quan hệ xã hội của một cá thể nhân bản vô tính với người là nguồn DNA tạo ra nó là một vấn đề. Sự tương đồng gần nhất ở phương diện di truyền là những cặp sinh đôi



Hình 10. Quá trình nhân bản vô tính

cùng trứng, vì cả hai cá thể đều có cùng khuôn mẫu DNA trong mỗi tế bào cơ thể. Tuy nhiên, sẽ có một khác biệt trong tuổi tác của bản sao vô tính và bản chính, vì bản chính sẽ già hơn nhiều, thường là một người trưởng thành, và ở đây, sự tương đồng theo kiểu sinh đôi cùng trứng bị tan vỡ và mối quan hệ sẽ giống mối quan hệ giữa người sinh thành và con cái hơn. Còn có những rắc rối khác xoay quanh mối quan hệ giữa đứa trẻ được nhân bản vô tính và người tham gia vào sự tạo thành và nuôi dưỡng nó. Có tới ba "người mẹ" có thể góp phần, như được trình bày trong hình 10. Đó là: người hiến tặng tế bào trứng chưa thụ thai; người được cấy phôi nhân bản vô tính vào dạ con (người mẹ nuôi dưỡng); người góp tế bào cơ thể (có thể là nam) mà từ đó DNA được tách ra để đặt vào tế bào trứng đã khoét nhân. Những bi kịch pháp lý và cảm xúc phát sinh từ tình cảnh ba người phụ nữ cùng tuyên bố là "mẹ" sẽ khiến các cơ quan pháp lý và các nhà tâm lý trị liệu phải đau đầu.

Kiểu nhân bản vô tính phác thảo ở Hình 10 được gọi là "sinh sản vô tính". Mục đích của phương pháp này là tạo ra một thứ mới sinh, có lẽ là một con cừu con như trường hợp Dolly, hoặc một đứa trẻ. Một phương pháp nhân bản vô tính khác được gọi là "nhân bản điều trị". Ở đây, mục đích không phải là tạo ra một bản

sao sống của một cá thể, mà để thực hiện thí nghiệm trên phôi giai đoạn đầu như một phần của một chương trình nghiên cứu khoa học. Mục đích tổng quát của nghiên cứu này là hiểu rõ hơn quá trình phát triển di truyền nhằm ngăn ngừa những bất thường và phát triển các phác đồ điều trị sử dụng liệu pháp gen để giảm nhẹ những bệnh di truyền mạn tính. Những điều trị kiểu này được gọi là liệu pháp tế bào sinh dưỡng (somatic therapy), chúng hoạt động bằng cách nhắm vào và sửa chữa những tế bào bất thường về di truyền, chẳng hạn bằng cách đưa vào những gen bị thiếu. Nếu mục đích là điều chỉnh các tế bào sinh sản (tinh trùng và trứng) nhằm chữa các bệnh di truyền, phương pháp điều trị được gọi là liệu pháp dòng phôi *(germ line)*. Những điều trị như vậy đặt ra các vấn đề đạo đức khác, vì chúng không chỉ điều chỉnh DNA của bệnh nhân mà còn của con cái người đó sau này. Có những rủi ro lớn ẩn chứa trong kiểu điều trị như vậy, vì sự chắp vá di sản di truyền của một cá thể có thể làm hỏng đời sống của những thế hệ tương lai. Mặt khác, những người ủng hộ lại tuyên bố rằng các rủi ro tuy lớn nhưng lợi ích tiềm năng cũng lớn; triển vọng giải phóng con cái tương lai khỏi sự khổ ải của một căn bệnh di truyền làm cán cân tranh luận nghiêng về phía một số người ủng hộ sự điều trị.

Nhiều nhà nghiên cứu tin rằng những tế bào đặc biệt gọi là tế bào gốc *(stemcell)* đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển các phương pháp điều trị bằng di truyền. Tế bào gốc bắt đầu xuất hiện ở phôi vào giai đoạn túi phôi, có khả năng phân chia vô hạn trong môi trường nuôi dưỡng và sinh ra những tế bào chuyên biệt khác. Do chúng có thể phát triển thành bất kỳ kiểu tế bào cơ thể nào - như tế bào não, tế bào gan, tế bào tim hoặc tế bào máu - nên chúng được mô tả là "đa năng". Điều này nghĩa là chúng có chức năng hơi giống với một lá bài J (joker) trong bộ bài, có thể lấy bất kỳ giá trị nào tùy theo ngữ cảnh đòi hỏi. Tế bào gốc sử dụng trong nghiên cứu được lấy từ hai nguồn chính, thứ nhất là phôi dư còn lại sau một điều trị vô sinh. Ở đây, toàn bộ phần bên trong của phôi chứa những tế bào đa năng được nuôi để tạo ra một dòng tế bào gốc đa năng. Phương pháp thứ hai là tách tế bào gốc đa năng từ mô thai ở những trường hợp chấm dứt thai kỳ, và ở đây chúng ta bắt gặp những vấn đề nan giải tương tự như bàn luận về phá thai ở Chương 6. Trong những trường hợp này, sự phá thai đằng nào cũng đã được thực hiện và tế bào nếu không được sử dụng cũng đơn giản bị phá hủy cùng với phần thai còn lại, nên một số nhà quan sát

cảm thấy không có gì trái đạo đức trong việc sử dụng mô này cho nghiên cứu khoa học. Những người khác cho rằng bản thân nghiên cứu bị ô uế vì gắn với sự phá thai, kể cả khi điều này được thực hiện phù hợp với các đòi hỏi pháp lý, sự đồng thuận của người mẹ và lời hứa giảm nhẹ khổ ải của nghiên cứu.

Tế bào gốc cũng có ở người trưởng thành (ví dụ, tế bào gốc cư ngụ ở tủy xương và thực hiện vai trò quyết định là bổ sung cho sự cung cấp tế bào máu), và những thí nghiệm gần đây cho thấy những tế bào này có thể giữ lại năng lực đa dạng hóa lớn hơn những gì người ta vẫn nghĩ cho đến nay. Nếu có thể sử dụng tế bào của cá thể trưởng thành, một phản bác quan trọng đối với nghiên cứu tế bào gốc có thể được gỡ bỏ, tuy vậy sự linh hoạt của những tế bào gốc ở cá thể trưởng thành mới chỉ được quan sát ở động vật và trong những kiểu mô hạn chế.

Quan điểm liên quan đến nghiên cứu tế bào gốc sẽ chịu ảnh hưởng bởi quan điểm về phá thai, và như chúng ta đã thấy, tuy giáo lý Phật giáo truyền thống phản đối phá thai, nhưng trong thực tế, giống như bất kỳ nhóm nào khác, tín đồ Phật giáo cũng có khuynh hướng chia rẽ về vấn đề này.

Nhân bản vô tính và IVF

Nhân bản vô tính có thể đóng một vai trò liên quan đến thụ tinh trong ống nghiệm (*in vitro fertilization* - IVF). Khi người chồng bị vô sinh, anh ta sẽ trở thành người cho DNA, cung cấp một tế bào da thay vì một tế bào sinh sản (tinh trùng). DNA sẽ được đưa vào một trứng do người vợ cung cấp, và kết quả sẽ là một đứa trẻ giống hệt về di truyền với người cha nhưng được thai nghén trong dạ con của người mẹ không di truyền. Một hoàn cảnh như vậy không hẳn lý tưởng vì cha mẹ thường muốn đứa con có sự tương tự di truyền với cả hai, nhưng xét như giải pháp cuối cùng thì kết quả cũng không hoàn toàn là không chấp nhận được. Ít nhất, nó tạo ra một đứa trẻ rất giống với một trong hai cha mẹ, được thai nghén bởi người mẹ trong dạ con như ở một thai kỳ bình thường, và cũng sẽ thừa hưởng một số DNA (như DNA ty thể bao quanh nhân của tế bào trứng) từ người mẹ. Đối với nhiều cặp vợ chồng vô sinh, đây có thể là một giải pháp dễ chấp nhận. Những hoàn cảnh khác, trong đó sự nhân bản vô tính có thể đóng góp một vai trò bao gồm tạo ra con cái cho những cặp đôi đồng tính nữ (một bên cho trứng và bên kia cho DNA), hoặc trong những trường hợp một phụ nữ muốn thai nghén một đứa trẻ



sau cái chết của chồng, sử dụng chất liệu di truyền của người chồng.

Những kiểu ví dụ được mô tả ở trên vừa hiếm gặp vừa gây tranh cãi, và khó có khả năng sự nhân bản vô tính sẽ có vai trò đáng kể nào như sự bổ túc cho những chương trình thụ tinh trong ống nghiệm. Chúng ta đã nói tới bản chất rủi ro và chưa được chứng minh của phương pháp nhân bản vô tính, và chừng nào những rủi ro như vậy còn chưa giảm tới mức chấp nhận được, có thể không có chuyện cân nhắc nhân bản vô tính con người. Cừu Dolly đã bị buộc kết liễu sự sống vào tháng 2 năm 2002 sau khi hình thành viêm khớp và bị bệnh phổi diễn tiến, hay như nhiều bào thai được nhân bản vô tính biểu lộ "hội chứng khổng lồ", một tình trạng phát triển quá lớn đến nỗi dạ con không chứa được chúng.

Những phản bác đối với nhân bản vô tính

Trong những tranh cãi kịch liệt sau sự ra đời của cừu Dolly, nhân bản vô tính gặp phải sự chỉ trích rộng rãi trên toàn cầu. Phản ứng mạnh đến nỗi nhiều nước ban hành luật hoặc thực hiện các biện pháp khác để cản trở hoặc ngăn cấm nhân bản vô tính con người. Mỹ đã cấm sử dụng ngân sách liên bang cho nghiên cứu nhân bản vô tính, và ở Anh, Đạo luật Sinh sản vô tính con người

(2001) xem việc cấy một phôi nhân bản vô tính vào một phụ nữ là bất hợp pháp (dù cho phép những thí nghiệm nhân bản vô tính được thực hiện trên phôi đến tối đa 14 ngày). Nhân bản vô tính bị quy định là bất hợp pháp ở Pháp, Đức và Nhật, còn ở Úc, Đạo luật Công nghệ gen năm 2000 đã được ban hành để điều chỉnh vấn đề này. Trong làn sóng phản đối nói chung, sự phản đối của tôn giáo được dẫn đầu bởi những truyền thống hữu thần, đáng chú ý là Cơ Đốc giáo, Do Thái giáo và Hồi giáo. Những tôn giáo này giảng rằng sự sống là món quà của Thượng đế, và với họ, việc tạo ra sự sống trong phòng thí nghiệm có vẻ cướp đoạt thẩm quyền thiêng liêng của đấng tạo tác. Kinh Thánh dạy rằng Thượng đế tạo ra con người theo hình hài của Ngài bằng cách thổi sự sống vào những cơ thể mà Ngài tạo ra từ đất sét, và việc tìm cách nhân bản phép mầu này trong phòng thí nghiệm có vẻ là một hành động xấc xược lớn. Sinh sản vô tính còn mâu thuẫn với mô hình sinh sản thông qua tính dục mà Kinh Thánh nói tới. Trong sách Sáng Thế, chúng ta được kể rằng Thượng đế tạo ra con người "nam và nữ" và cho họ sinh sôi thông qua sự hợp nhất tính dục*, một hành vi được những tiếng nói

---

* *"Đức Chúa Trời dựng nên loài người như hình Ngài; Ngài dựng nên loài người giống như hình Đức Chúa Trời; Ngài dựng*

Cơ Đốc giáo có thẩm quyền sau này xem là chỉ thích hợp trong những giới hạn của hôn nhân. Sự nhân bản vô tính không tôn trọng bất kỳ tiền lệ tôn giáo nào trong số đó, và dưới con mắt của nhiều tín đồ, nó đe dọa xói mòn những chuẩn mực thiêng liêng chi phối gia đình và đời sống xã hội.

Nhiều phản đối thần học này biến mất khi nhân bản vô tính được nhìn nhận từ tầm nhìn Phật giáo. Phật giáo không tin vào một đấng tối cao, nên không có một bậc tạo tác thiêng liêng nào bị xúc phạm bởi những nỗ lực của loài người nhằm nhân bản công trình của Ngài. Phật giáo cũng không tin vào một linh hồn cá nhân, cũng không dạy rằng con người được tạo ra theo hình ảnh của Thượng đế. Nhìn nhận của Phật giáo về sự tạo tác và vũ trụ quan của nó rất khác với Kinh Thánh, và có vẻ nó không mang theo bất kỳ nguyên lý định chuẩn hay nghĩa vụ ràng buộc nào liên quan đến sinh sản. Vì vậy, không có lý do thần học nào khiến sự nhân bản không thể được xem chỉ như một cách khác để tạo ra sự sống, có bản chất không tốt hơn cũng không tệ hơn bất kỳ cách nào khác.

---

nên người nam cùng người nữ. Đức Chúa Trời ban phước cho loài người và phán rằng: Hãy sinh sản, thêm nhiều, làm cho đầy dẫy đất..." (Cựu ước - Genesis 1: 27-28)

Sự phản đối nhân bản vô tính vì nó là sự "đùa cợt Thượng đế" ở nghĩa đen (bằng cách tạo ra sự sống) đi đôi với một phản bác tương tự với lý do đùa cợt Thượng đế ở một ý nghĩa ẩn dụ. Những phản đối như vậy mô tả người tạo ra cá thể nhân bản như người có sức mạnh của Thượng đế đối với sinh vật mà người đó đã tạo ra sự sống, đến mức kiểm soát hầu như mọi khía cạnh trong sự phát triển của nó. Nhiều nhà bình luận xem sự nhân bản vô tính dựa trên một kiểu quan hệ "nhà sản xuất - sản phẩm" thay vì một quan hệ tôn trọng dành cho phẩm giá ngang hàng của con người, và đã so sánh với câu chuyện Frankenstein* để rút ra sự tương đồng. Những nhà phê bình như Jeremy Rifkin tuyên bố rằng một đứa trẻ được nhân bản vô tính sẽ không có một "tương lai

---

* *Frankenstein* là tên cuốn tiểu thuyết giả tưởng của nhà văn Mary Shelley. Shelley bắt đầu viết cuốn sách này khi bà 18 tuổi và nó được phát hành khi bà 20 tuổi. Năm 1818, cuốn tiểu thuyết được xuất bản ở London, khuyết danh tác giả. Tên Mary Shelley xuất hiện ở lần tái bản thứ nhất tại Pháp năm 1923. Chuyện kể về một nhà khoa học là Victor Frankenstein cố gắng tìm cách tạo ra sự sống giống con người từ vật chất, nhưng to lớn và khoẻ mạnh hơn người bình thường. *Frankenstein* cũng là lời cảnh báo về sự phát triển công nghiệp của con người hiện đại, ám chỉ trong tiểu đề: *Prometheus hiện đại.*



rộng mở" vì đứa trẻ được tạo ra trong hình hài và tính chất của một cá thể đã tồn tại thay vì có mã di truyền duy nhất của riêng nó. Những nhà bình luận khác như Bryan Appleyard sợ rằng nhân bản vô tính sẽ dẫn tới sự phục hồi của những chương trình ưu sinh nhằm tạo ra "một thế hệ loài người tốt hơn", và rồi sẽ đến lúc dẫn tới kiểu xã hội được mô tả trong bộ phim *Gattaca*, trong đó công nghệ di truyền quyết định mọi chi tiết của đời sống một cá nhân từ lúc nằm nôi cho đến khi xuống mồ.

Những người ủng hộ nhân bản vô tính xem những quan ngại như vậy là nói quá, và chỉ ra rằng nhân bản vô tính đã tồn tại với chúng ta trong suốt lịch sử dưới dạng những cặp sinh đôi cùng trứng. Họ nói việc hai cá thể có cùng mã di truyền chưa bao giờ đe dọa kết cấu xã hội. Hơn nữa, giống như các cặp sinh đôi cùng trứng vẫn khác nhau (ví dụ trong độ cong của hộp sọ và hình dáng của nội tạng), một cá thể được tạo ra bởi nhân bản vô tính sẽ chỉ là một bản sao mờ nhạt của người hiến tặng DNA. Có nhiều lý do cho điều này. Ngay cả với DNA y hệt, cũng có những khác biệt nền tảng ở cấp độ phân tử, và chúng ngày càng trở nên lớn hơn khi bản sao phát triển. DNA được cung cấp bởi người mẹ (DNA ty thể) cũng có thể làm thay đổi sự "hòa trộn" di truyền tổng thể một cách

tinh tế. Một lý do quan trọng khác là sự phát triển của bộ não một cá nhân luôn là một tiến trình riêng biệt, và mặc dù DNA có thể quyết định sơ đồ tổng quát của mạng lưới thần kinh, nó không thể kiểm soát sự hoạt động của hàng tỉ tỉ neuron và khớp thần kinh. Những nhân tố môi trường cũng đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển cá nhân, và có một tác động định hình sâu xa lên nhân cách, có lẽ còn lớn hơn ảnh hưởng của DNA. Mỗi cá thể trải qua một tập hợp các kinh nghiệm khác nhau trong suốt quãng đời của mình, những kinh nghiệm này định hình tính tình và nhân cách khiến mỗi cá nhân là độc nhất vô nhị. Không có hai cá thể nào giống nhau bất chấp DNA của họ, do vậy sự sợ hãi một đám đông nhân bản vô tính y hệt và vô tri dưới sự điều khiển của những kẻ xấu xa là sản phẩm của viễn tưởng hơn là thực tế khoa học. Vì một lẽ, khó mà thấy được những tế bào trứng để tạo ra các cá thể nhân bản sẽ đến từ đâu. Ngay những chương trình thụ tinh nhân tạo vốn đã thiếu trứng nghiêm trọng, và trong ngữ cảnh phân bổ tài nguyên, các uỷ ban đạo đức có thể cảm thấy việc xử lý những trường hợp vô sinh hiện tại được ưu tiên hơn những thí nghiệm nhân bản là chưa được chứng minh và có nguy cơ lãng phí. Vì vậy, một số lo sợ về nhân bản vô tính có thể bị nói quá.



Nhưng dù như vậy, sự xuất hiện của nhân bản vô tính có lẽ vẫn ảnh hưởng phức tạp đến cách nhìn nhận của chúng ta về bản chất con người và khái niệm nhân phẩm, và những cảnh báo phản đối đáng được xem xét nghiêm túc từ cả những người bình thường lẫn giới khoa học.

Nhân bản vô tính và giáo lý Phật giáo

Ai sợ nhân bản vô tính con người? của Gregory E. Pence là một trong những cuốn sách đầu tiên đưa ra một trường hợp tích cực về nhân bản vô tính. Pence bắt đầu cuốn sách với trích dẫn dưới đây.

> Học giả Phật giáo Donald Lopez đã thấy trước những vấn đề thật sự đối với lý thuyết về *nghiệp*. Liệu bản sao vô tính có thừa hưởng *nghiệp* của người khởi đầu không? Và ông tự hỏi, "Con cừu đã làm gì ở kiếp trước khiến nó bị nhân bản vô tính trong kiếp này?"

Niềm tin vào *nghiệp* đưa đến nhiều câu hỏi hóc búa và phức tạp, vì cả *nghiệp* và DNA có thể được xem là giải thích bằng cách nào người ta sinh ra với những đặc điểm thể chất và tinh thần cụ thể. Có những câu hỏi rắc rối khác, như "Có thể nhân bản vô tính một vị Phật không?" và "Có gen Phật không?". Trong phần còn lại của



Hình 11. Nếu các nhà khoa học có thể nhân bản vô tính một đứa bé...



Hình 12. ... liệu họ có thể nhân bản vô tính một vị Phật?



chương này, chúng ta sẽ khảo sát một số trong những câu hỏi gây tò mò ấy.

Khi cân nhắc khả năng nhân bản vô tính một vị Phật, khởi điểm trong sự suy đoán của chúng ta phải là vị Phật có một thể xác con người bình thường không, hay ngài đã siêu việt lên những quy luật tự nhiên thông thường theo một cách nào đó, kể cả những quy luật di truyền. Mặc dù phái Thượng tọa bộ cho rằng Đức Phật là một con người bình thường có sinh tử, nhưng trong vòng vài thế kỷ sau cái chết của Ngài, những hệ phái nhất định (đáng chú ý có Nhất thiết hữu bộ) đã ngày càng xem Ngài như một nhân vật siêu nhiên, mà ngoài thể xác vật lý (sắc thân, *rupakaya*) còn có một thân kỳ diệu, có khả năng thần thông biến hóa. Những ý niệm như vậy cuối cùng đã được phát biểu chính thức trong Phật giáo Đại thừa sau này trong giáo lý về "ba thân" của Phật (*trikaya*). Theo hệ thống này, thân phàm được gọi là Ứng thân (*nirmana-kaya*), thân thần thông được gọi là Báo thân (*sambhogakaya*), và thân cuối cùng, siêu việt nhất được gọi là Pháp thân (*dharmakaya*). Chúng ta không cần đi vào những chủ đề phức tạp về Phật học ở đây, nhưng điều quan trọng là nhận ra rằng đối với nhiều tín đồ, Đức Phật luôn vượt hơn một con người đơn giản, và thậm chí Ứng thân của ngài (giống như ngụ ý của tên

gọi) cũng là một kiểu phóng chiếu kỳ diệu hơn là một thực tại máu thịt. Ngay cả phái Thượng tọa bộ (Theravada) cũng dạy rằng thân thể Đức Phật mang 32 "tướng tốt" (*laksana*), cho thấy đó là thân của một "đại nhân" (*mahapurusa*). Những tướng tốt này bao gồm một số thuộc tính bất thường. Vì vậy, khi bàn về khả năng nhân bản vô tính Đức Phật, vấn đề đầu tiên là xác định xem "thân" nào trong những "thân" ở trên của Đức Phật sẽ là thứ để nhân bản vô tính. Để đơn giản hóa, tôi đề xuất tránh mọi đề cập đến những thân siêu nhiên, và tiếp tục với mặc định rằng thân vật lý của Đức Phật là thân thể con người mà khoa học biết tới.

Như vậy, liệu có thể nhân bản vô tính một vị Phật và tạo ra một vị Phật khác tương tự không? Chúng ta đang cho rằng Đức Phật có DNA con người, nên dường như không có lý do tại sao Ngài không thể được nhân bản vô tính, có lẽ sử dụng DNA từ một xá lợi. Kết quả sẽ là một bản sao di truyền giống như những gì chúng ta thấy trong trường hợp sinh đôi cùng trứng, với khác biệt ở chỗ một vị Phật (người cho DNA) sẽ là người trưởng thành, và người kia (bản sao) là một đứa bé. Khi đứa bé lớn lên thành người lớn, chúng ta kỳ vọng thấy được sự giống nhau đáng ngạc nhiên về thể xác với người cho. Nhưng câu hỏi thú vị là, liệu sự



giống nhau sẽ thuần túy nằm ở thể xác, hay bản sao cũng sẽ là một bậc giác ngộ. Câu trả lời cho câu hỏi này tùy vào việc chúng ta có xem sự giác ngộ là một chức năng của DNA hay không. Ít nhất là rất có khả năng một số thuộc tính và năng lực cá nhân được quyết định bởi DNA. Ví dụ, sức mạnh thể chất và năng khiếu thể thao có vẻ được quyết định bởi những nhân tố di truyền, và trí thông minh cũng vậy. Mọi thầy giáo đều biết rằng những trẻ có IQ cao thường học nhanh hơn. Nhưng thông minh không phải là giác ngộ. Giác ngộ (*bodhi*) theo cách hiểu của tín đồ Phật giáo không chỉ là những năng lực thể chất hay tinh thần, mà là sự phát triển của những năng lực ấy theo một cách đặc biệt. Ví dụ, chư Phật được xem là có tri kiến uyên thâm (*prajna*) về bản chất sự vật, bao gồm cả sự hiểu biết sâu sắc những sự thật quan trọng về bản chất con người (như là không có một tự ngã) và bản chất của thế giới (như là mọi hiện tượng do duyên khởi). Như tôi được biết, không nhà di truyền học nào cho rằng những khái niệm, sự thật hoặc tuyên bố cụ thể thuộc loại này được mã hóa trong cấu trúc DNA. Nên khó mà thấy làm sao có thể có thứ gì như là một "gen Phật" đóng vai trò dấu hiệu di truyền của sự giác ngộ. Từ câu chuyện cuộc đời Đức Phật, chúng ta biết rằng sự giác ngộ của Ngài không phải là sản

phẩm của sự sinh ra, mà là kết quả của nhiều đời tu tập tâm linh. Việc sở hữu một "gen Phật" sẽ khiến tất cả những điều này trở thành không cần thiết. Cũng từ đó suy ra rằng nếu giác ngộ là một đặc điểm di truyền, những người thiếu DNA thích hợp sẽ mãi mãi bị loại khỏi sự thành tựu mục tiêu giác ngộ. Tuy nhiên, có vẻ như Phật được tạo thành chứ không phải được sinh ra. Nên nhân bản vô tính một vị Phật sẽ dẫn tới những bản sao thể xác gần như đúng hoàn toàn nhưng chỉ là bản sao thể xác.

Lại có một khả năng khác là bản thân DNA được điều chỉnh theo cách nào đó từ đời này sang đời khác dưới tác động của *nghiệp*. Đức Phật đã giải thích nhiều khác biệt do *nghiệp* giữa những cá nhân, đưa ra một liên kết cụ thể giữa tuổi thọ (*ayus*), bệnh tật (*abadha*), vẻ ngoài (*varna*) và năng lực trí tuệ (*prajna*) (Trung Bộ, iii.202f). Giờ đây, chúng ta biết rằng những đặc điểm ấy phần lớn được quyết định bởi DNA, nên liệu điều này có phải là *nghiệp* gây ra một tác động lên DNA, khiến cá nhân có những khuynh hướng như đã đề cập? Điều này có khó khả năng xảy ra, vì như đã thấy trong Chương 6, Phật giáo luôn dạy rằng nền tảng vật chất của đời sống con người hoàn toàn được cung cấp bởi cha mẹ thông qua sự hợp nhất của những cấu phần di truyền, dẫn tới sự ra đời một cá thể

mới. *Nghiệp* không đóng vai trò gì trong tiến trình sinh học này, trong khi di truyền học đã đưa ra một giải thích hoàn toàn thỏa mãn. Bộ gen người của một cá thể hoàn toàn được quyết định bởi DNA của cha mẹ, và do cha mẹ đã tồn tại trước đứa trẻ, nên không thể nào *nghiệp* của đứa trẻ chưa được thai nghén có thể điều chỉnh DNA mà nó thừa hưởng. Có vẻ chỉ có hai cách để *nghiệp* tác động lên DNA. Một là tác động gián tiếp bằng cách hướng đứa trẻ được sinh ra đến một tập hợp cha mẹ cụ thể với một kiểu DNA nhất định. Trên thực tế, đây là cách thức tái sinh như được trình bày trong nhiều truyền thống Phật giáo, mô tả thần thức đi tìm sự tái sinh (*gandharva*) cảm thấy bị xui khiến đi vào dạ con của một người mẹ. Khả năng thứ hai là *nghiệp* tác động trực tiếp đến khuôn mẫu di truyền cụ thể mà các tế bào sinh sản của cha mẹ tiếp nhận khi chúng hợp nhất với nhau. Rõ ràng anh chị em có thể có cùng DNA của cha mẹ nhưng khác nhau rất nhiều về vẻ ngoài cũng như giới tính, và có khả năng *nghiệp* gây ra tác động nào đó lên một cơ chế chưa được hiểu rõ nhưng lại quyết định sự mã hóa DNA cá nhân khi tinh trùng và trứng hợp nhất. Giải thích thứ hai này có vẻ ít khả thi, và nhiều nhà nghiên cứu tin rằng chỉ còn là vấn đề thời gian trước khi khoa học đưa ra lời giải thích về cách

thức một khuôn mẫu DNA của cá nhân được tạo ra lúc thụ thai, qua đó khiến lời giải thích về *nghiệp* trở nên thừa.

Như tôi đã đề xuất, nếu *nghiệp* không liên quan trực tiếp đến DNA, chúng ta có một câu trả lời cho câu hỏi được nêu lên bởi Donald Lopez ở trên: Một bản sao vô tính có thừa hưởng *nghiệp* của người cho DNA không? Câu trả lời là *không*: một bản sao không có cùng *nghiệp* của người cho DNA cũng giống như một đứa trẻ sinh đôi cùng trứng không có cùng *nghiệp* như của đứa kia. Một điều có vẻ hiển nhiên trong giáo lý Phật giáo rằng *nghiệp* là chuyện riêng của mỗi cá nhân, không có hai cá nhân nào cùng *nghiệp* (trên thực tế, cùng *nghiệp* nghĩa là cùng một người). Như vậy, tuy *nghiệp* và DNA có thể tạo ra những kết quả tương tự, chúng lại là những cơ chế riêng biệt và không có liên kết nhân quả nào giữa chúng.

Kết luận

Từ một tầm nhìn Phật giáo, những kết luận nào về đạo đức có thể được rút ra từ sự nhân bản vô tính? Điểm thứ nhất cần nói lại là bản thân kỹ thuật ấy không được xem là không thích hợp về mặt thần học hay trái đạo đức: sự nhân bản vô tính chỉ là một cách khác để tạo

ra đời sống con người. Các chương trình IVF đã tạo ra những "đứa trẻ ống nghiệm" từ năm 1968, và thực tế là sự thụ tinh xảy ra trong ống nghiệm dường như đã không dẫn tới bất kỳ tổn hại nghiêm trọng nào cho đứa trẻ được sinh ra theo kỹ thuật ấy.

Nhưng liên quan đến sự nhân bản vô tính với mục đích điều trị (thay vì sinh sản), Phật giáo lại có những hạn chế mạnh mẽ. Tạo ra đời sống con người chỉ để hủy hoại nó trong tiến trình thí nghiệm, chẳng hạn bằng cách thu gom tế bào gốc, là đối nghịch trực tiếp với nguyên lý bất hại (*ahimsa*). Bất kể động cơ nhân ái cho những thí nghiệm như vậy, Phật giáo sẽ không tán thành việc thực hiện những thí nghiệm liên quan đến cái chết hay chấp nhận logic đạo đức theo thuyết vị lợi của việc phá hoại một đời sống này để cứu một đời sống khác (hay thậm chí nhiều đời sống khác). Ngoài những vấn đề xoay quanh bản thân kỹ thuật, nhân bản vô tính cũng phải tuân theo những chuẩn mực đạo đức nói chung được áp dụng cho bất kỳ hoạt động nào khác của con người. Điều này có nghĩa là động cơ của những người liên quan phải lành mạnh (không do tham, sân, si), và phải xét đến những hậu quả có thể được thấy trước đối với cá nhân và xã hội nói chung. Nhiều quan điểm phản bác đã được bày tỏ liên quan đến yếu tố

thứ hai, từ sự xói mòn phẩm hạnh con người đến nguy cơ trở lại với những chương trình ưu sinh của thập niên 1930 và 1940, và những lo sợ như vậy không thể đơn giản bị bỏ qua. Mặt khác, những ích lợi ít ỏi của việc nhân bản vô tính con người cũng đã được phát hiện. Sự tò mò khoa học dường như là nhân tố chính thúc đẩy những thí nghiệm nhân bản vô tính hiện nay, và tín đồ Phật giáo nói chung có khuynh hướng hoài nghi nhu cầu thỏa mãn sự tò mò với cái giá phải trả là hủy hoại sinh mạng con người.

Tham khảo

Chương 1

M. Cone và R. Gombrich (dịch), *Túc sanh truyện* (*The Perfect Generosity of Prince Vessantara*, Oxford: Clarendon Press, 1977);

K. Crosby và A. Skilton, *Nhập bồ đề hành luận* (*The Bodhicarya-vatara*, Oxford: Oxford University Press, 1996).

Chương 2

J. F. Fletcher, *Đạo đức học tình huống: Luân lý mới* (*Situation Ethics: The New Morality*, London: SCM Press, 1966);

K. Jayatilleke, "Lý thuyết đạo đức của Phật giáo" ("The Ethical Theory of Buddhism), *The Mahaabodhi*, 78 (1970): 192-7; tạp chí *Journal of Buddhist Ethics* xuất bản trực tuyến tại *http://jbe.gold.ac.uk*;

W. L. King, *Mong cầu niết bàn: Đạo đức của Phật giáo Nguyên thủy* (*In the Hope of Nibbana: The Ethics of Theravada Buddhism*, La Salle, Ill.: Open Court, 1964);

P. D. Premasiri, "Sự đánh giá luân lý trong Phật giáo thời kỳ đầu" ("Moral Evaluation in Early Buddhism"), *Sri Lanka Journal of the Humanities*, 1 (1975): 63-74;

Christopher Queen, *Phật giáo nhập thế ở phương Tây* (*Engaged Buddhism in the West*, Boston: Wisdom, 2000);

T. W. Rhys Davids, *Di-lan-đà vấn đạo* (*The Questions of King Milinda*, Oxford: Oxford University Press, 1925).

Chương 3

Lynn White, Jr, "Những nguồn gốc lịch sử dẫn tới sự khủng hoảng sinh thái của chúng ta" ("The Historical Roots of Our Ecological Crisis"), *Science*, vol. 155: 1203-7;

Lambert Schmithausen, "Truyền thống và đạo đức Phật giáo thời kỳ đầu" ("The Early Buddhist Tradition and Ethics"), *Journal of Buddhist Ethics*.

Chương 4

L. de la Vallée Poussin, P. Pradhan và S. Jha, *A tì đạt ma câu xá của Thế Thân và luận giải* (*The Abhidharmakosa of Vasubandhu with the Commentary*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1983);

sGam Po Pa và H. V. Guenther, *Pháp bảo của giải thoát* (*The Jewel Ornament of Liberation*, Boston: Shambhala, 1986), trang 76;

P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), trang 434;

L. Zwilling được trích dẫn trong Harvey, trang 416;

L. P. N. Perera, *Tính dục ở Ấn Độ cổ: Một nghiên cứu dựa trên Luật tạng trong văn hệ Pali* (*Sexuality in Ancient India: A Study Based on the Pali Vinayapitaka*, Sri Lanka: University of Kelaniya, 1993), trang 234.

Chương 5

Trạch Am được trích bởi P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật*

giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), trang 268;

B. D. A. Victoria, *Thiền trong chiến tranh* (*Zen at War*, New York and Tokyo: Weatherhill, 1998), trang 137;

B. D. A. Victoria, *Những câu chuyện chiến tranh Thiền* (London: Routledge Curzon, 2003), trang 144

Chương 6

Tỳ kheo Nyanamoli, *Thanh tịnh đạo* (*The Path of Purification*, Berkely, Ca.: Shambhala Publications, 1976);

Lati Rinbochay và J. Hopkins trong *Cái chết, thân trung ấm và tái sinh trong Phật giáo Tây Tạng* (*Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, London: Rider, 1979), trang 62;

Michael Barnhart, "Phật giáo và tính chất đạo đức của sự phá thai" ("Buddhism and the Morality of Abortion"), *Journal of Buddhist Ethics*, 5 (1998): 276-97

Mary Anne Warren, "Về tính chất luân lý và pháp lý của sự phá thai" ("On the Moral and Legal Status of Abortion"), *The Monist*, vol. 57, no. 1 (tháng 1/1973);

Robert Florida, "Phật giáo và sự phá thai" ("Buddhism and Abortion"), *Đạo đức Phật giáo đương đại* (*Contemporary Buddhist Ethics*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), trang 137-68.

Chương 7

D. Halberstam, *Sự hình thành của một tình trạng sa lầy* (*The Making of a Quagmire*, New York: Random House, 1965);

Thích Nhất Hạnh, *Việt Nam: Hoa sen trong biển lửa* (*Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*, New York: Hill and Wang, 1967);

Kinh Phạm Võng (*Brahmajala Sutra*) bản dịch tiếng Pháp: J. J. M. de Groot, *La code du Mahayana en Chine* (New York: Garland Publishers, 1980);

James Benn, "Nơi ngôn từ gặp gỡ thể xác: Đốt cơ thể như một "hành vi ngụy tác" trong Phật giáo Trung Hoa" (Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an "Apocryphal Practice" in Chinese Buddhism) , *History of Religions* 37/4 (tháng 5/1998): 295-322;

Damien Keown, "Phật giáo và sự tự sát: Trường hợp Channa" ("Buddhism and Suicide: The Case of Channa"), *Journal of Buddhist Ethics*, 3 (1996): 8-31;

Chương 8

Ted Howard và J. Rifkin, *Ai nên đùa giỡn Thượng đế? Sự tạo tác cuộc sống một cách thiếu tự nhiên và ý nghĩa của nó đối với tương lai loài người* (*Who Should Play God? The Artificial Creation of Life and What It Means for the Future of the Human Race*, New York: Dell Publishing Company, 1977);

J. Rifkin, *Thế kỷ của công nghệ sinh học* (*The Biotech Century*, London: Phoenix, 1998);

B. Appleyard, *Những thế giới mới dũng cảm: Di truyền học và trải nghiệm của loài người* (*Brave New Worlds: Genetics and the Human Experience*, London: HarperCollins, 2000);

G. E. Pence, *Ai sợ nhân bản vô tính con người?* (*Who's Afraid of Human Cloning?*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1998).



Tài liệu đọc thêm

Chương 1

- P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 1-3;
- J. Holt, *Luật tông, Phật giáo kinh điển của Luật tạng* (*Discipline, the Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981);
- P. Morgan và C. Lawton, *Những vấn đề đạo đức trong sáu truyền thống tôn giáo* (*Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996);
- M. Pye, *Phương tiện thiện xảo: Một khái niệm trong Phật giáo Đại thừa* (*Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, London: Duckworth, 1978);
- H. Saddhatissa, *Đạo đức Phật giáo* (*Buddhist Ethics*, Boston: Wisdom, 1997);
- L. Schmithausen, "Về những nguồn gốc của *Ahimsa*" ("A note on the Origins of *Ahimsa*"), trong *Haranandalahari*, R. Tsuchida và M. Hara biên soạn (Reinbek: Verlag fur Drientalistische Fachpublikationen, 2000);

- U. Tahtinen, *Ahimsa: Phi bạo lực trong truyền thống Ấn Độ* (*Ahimsa: Non-Violence in Indian Tradition*, London: Rider, 1976);
- Tỳ kheo Thanissaro, *Giới luật Phật giáo* (*The Buddhist Monastic Code*, Metta Forest Monastery, Valley Center, CA, 1994);
- M. Wijayaratana, *Đời sống tu sĩ Phật giáo* (*Buddhist Monastic Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Chương 2

- S. Blackburn, *Dẫn luận về đạo đức* (*Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003);
- W. K. Frankena, *Đạo đức* (*Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973);
- D. J. Fasching và D. Dechant, *Đạo đức học tôn giáo so sánh: Một cách tiếp cận tường thuật* (*Comparative Religious Ethics: A Narrative Approach*, Oxford: Blackwell, 2001);
- R. Hindery, *Đạo đức học so sánh trong các truyền thống Hindu giáo và Phật giáo* (*Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1978);
- D. Little và S. B. Twiss, *Đạo đức học tôn giáo so sánh* (*Comparative Religious Ethics*, San Francisco: Harper and Row, 1978);
- Damien Keown, *Bản chất của đạo đức Phật giáo* (*The Nature of Buddhist Ethics*, Basingstoke: Palgrave, 2001);
- G. S. Misra, *Sự phát triển của đạo đức Phật giáo* (*Development of Buddhist Ethics*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984);
- J. Whitehill, "Phật giáo và những đức hạnh" ("Buddhism and the Virtues"), trong *Đạo đức Phật giáo đương đại* (*Contemporay Buddhist Ethics*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000);
- C. Hallisey, "Chủ nghĩa phân lập đạo đức trong Phật giáo Nguyên thủy" ("Ethical Particularism in Theravada Buddhism"), *Journal of Buddhist Ethics*, 3 (1996): 32-43;

- Christopher Queen, *Phật giáo nhập thế ở phương Tây* (*Engaged Buddhism in the West*, Boston: Wisdom, 2000);
- Christopher Queen, Charles Prebish và Damien Keown, *Pháp hành: Những nghiên cứu mới về Phật giáo nhập thế* (*Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, London: Routledge Curzon, 2003).

Chương 3

- A. H. Badiner, *Dharma Gaia: Những tiểu luận về Phật giáo và sinh thái* (*Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, CA: Parallex Press, 1990);
- M. Batchelor và Kerry Brown, *Phật giáo và sinh thái* (*Buddhism and Ecology*, London: Cassell, 1992);
- Bodhipaksa, *Thuyết ăn chay* (*Vegetarianism*, Birmingham: Windhorse, 1999);
- P. de Silva, *Triết học và đạo đức môi trường trong Phật giáo* (*Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, New York: St. Martin's Press, 1998);
- I. Harris, "Phật giáo và sinh thái" ("Buddhism and Ecology"), trong *Đạo đức Phật giáo đương đại* (*Contemporary Buddhist Ethics*, Richmon, Surrey: Curzon Press, 2000);
- P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 4;
- S. P. James, *Phật giáo Thiền và đạo đức học môi trường* (*Zen Buddhism and Environmental Ethics*, Aldershot: Ashgate, 2003);
- S. Kaza và K. Kraft, *Mưa pháp: Những tư liệu về môi trường luận Phật giáo* (*Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, Boston: Mass.: Shambhala Publications, 2000);
- J. Macy, *Thế giới như người tình, thế giới như bản thân* (*World

as Lover, World as Self, Berkely, CA: Parallax Press, 1991);

- A. Naess, *Sinh thái, cộng đồng và lối sống: Phác họa về một triết sinh thái học* (*Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990);
- K. Sandell, *Những nhận định Phật giáo về khủng hoảng sinh thái* (*Buddhist Perspectives on the Ecocrisis*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1987);
- L. Schmithausen, "Truyền thống và đạo đức Phật giáo thời kỳ đầu" ("The Early Buddhist Tradition and Ethics"), *Journal of Buddhist Ethics*;
- L. Schmithausen, "Phật giáo và đạo đức học tự nhiên" ("Buddhism and the Ethics of Nature").
- M. E. Tucker và D. R. Williams, *Phật giáo và sinh thái: Sự gắn kết qua lại giữa Pháp và hành động* (*Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997);
- P. Waldau, *Bóng ma của thuyết phân biệt chủng loài: Những quan điểm Phật giáo và Cơ Đốc giáo về loài vật* (*The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*, New York: Oxford University Press, 2002);
- T. Page, *Phật giáo và loài vật* (*Buddhism and Animals*, London: Ukavis, 1999).

Chương 4

- J. I. Cabezon, *Phật giáo, tính dục và giới tính* (*Buddhism, Sexuality, and Gender*, Albany, New York: State University of New York Press, 1992);
- B. Faure, *Sợi chỉ đỏ: Những cách tiếp cận Phật giáo tới vấn đề tính dục* (*The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton, NJ: Princeton);
- B. Faure, *Sức mạnh của sự từ chối: Phật giáo, sự thanh khiết*

và giới tính (*The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003);

- C. Gamage, *Phật giáo và tính dục: Như được ghi nhận trong kinh điển nguyên thủy* (*Buddhism and Sexuality: As Recorded in Theravada Canon*, Illinois: Northwestern University, 1998);
- P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 9-10;
- L. P. N. Perera, *Tính dục ở Ấn Độ cổ: Một nghiên cứu dựa trên Luật tạng trong văn hệ Pali* (*Sexuality in Ancient India: A Study Based on the Pali Vinayapitaka*, Sri Lanka: University of Kelaniya, 1993);
- J. Stevens, *Ham muốn vì giác ngộ: Phật giáo và tình dục* (*Lust for Enlightenment: Buddhism and Sex*, Boston: Shambhala, 1990).

Chương 5

- T. J. Bartholomeusz, *Để bảo vệ Phật pháp: Lý tưởng chiến tranh chính nghĩa ở đất nước Phật giáo Sri Lanka* (*In Defence of Dharma: Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London: Routledge Curzon, 2002);
- I. Harris, *Phật giáo và chính trị ở châu Á thế kỷ 20* (*Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, London: Continuum, 2001);
- P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 6;
- K. Kraft, *An bình nội tâm, hòa bình thế giới: Những tiểu luận về Phật giáo và phi bạo lực* (*Inner Peace, World Peace: Essays

versity of California Press, 1997);

- P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 8;
- Damien Keown, *Phật giáo và sự phá thai* (*Buddhism and Abortion*, London/Honolulu: Macmillan/University of Hawaii Press, 1999);
- Damien Keown, *Phật giáo và đạo đức sinh học* (*Buddhism and Bioethics*, London: Palgrave, 2001);
- W. A. LaFleur, *Sự sống trong chất lỏng: Phá thai và Phật giáo ở Nhật* (*Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton: Princeton University Press, 1992);
- A. Whittaker, *Phá thai, tội lỗi và nhà nước ở Thái Lan* (*Abortion, Sin and the State in Thailand*, London: Routledge Curzon, 2004).

Chương 7

- C. B. Becker, "Những quan điểm Phật giáo về phá thai và hỗ trợ an tử" ("Buddhist Views of Suicide and Euthanasia"), *Philosophy East and West*, 40 (1990): 543-56;
- R. Florida, "Những cách tiếp cận Phật giáo tới vấn đề hỗ trợ an tử" ("Buddhist Approaches to Euthanasia"), *Studies in Religion*, 22 (1993): 35-47;
- P. Harvey, *Nhập môn đạo đức Phật giáo: Những nền tảng, giá trị và vấn đề* (*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 7;
- Damien Keown và J. Keown, "Nghiệp, giết hại và chăm sóc: Những tầm nhìn Phật giáo và Cơ Đốc giáo về hỗ trợ an tử" ("Karma, Killing and Caring: Buddhist and Christian Perspectives on Euthanasia"), *Journal of Medical Ethics*, 21

(1995): 265-9;

- R. W. Perrett, "Phật giáo, hỗ trợ an tử và sự thiêng liêng của cuộc sống" ("Buddhism, Euthanasia and the Sanctity of Life"), *Journal of Medical Ethics*, 22 (1996): 309-13;
- P. Ratanakul, "Cứu hay buông xuôi: Những quan điểm Phật giáo Thái Lan về cái chết êm ái" ("To Save or Let Go: Thai Buddhist Perspectives on Euthanasia", trong *Đạo đức Phật giáo đương đại* (*Contemporary Buddhist Ethics*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000).

Chương 8

- M. G. Barnhart, "Tự nhiên, sự nuôi dưỡng và vô ngã: Kỹ nghệ sinh học và những giá trị Phật giáo" ("Nature, Nurture and No-self: Bioengineering and Buddhist Values"), *Journal of Buddhist Ethics*;
- E. Falls, J. D. Skeel và W. J. Edinger, "Công án nhân bản vô tính: Một tầm nhìn Phật giáo về tính chất đạo đức của công nghệ nhân bản vô tính con người" ("The Koan of Cloning: A Buddhist Perspective on the Ethics of Human Cloning Technology"), *Second Opinion*, No. 1 (1999): 44-56;
- B. Huimin, "Đạo đức sinh học Phật giáo: Trường hợp nhân bản vô tính con người và nghiên cứu tế bào gốc từ phôi" ("Buddhist Bioethics: The Case of Human Cloning and Embryo Stem Cell Research"), *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 15 (2002): 457-70.



Danh mục thuật ngữ

abhidharma: A-tì-đạt-ma, Phật giáo kinh viện

advesa: nhân từ

amoha: hiểu biết

anatman: giáo lý "vô ngã" của Phật giáo

araga: vô tham, không dính mắc

arhat: một bậc thánh hay "người cao quý" đã thành tựu niết bàn (a-la-hán)

atman: linh hồn hay ngã trong giáo lý Hindu giáo

bardo: thân trung ấm, một trạng thái trung gian giữa chết và tái sinh theo Phật giáo Tây Tạng

bodhisattva: bồ tát, một "bậc giác ngộ", theo Phật giáo Đại thừa

Brahma-viharas: "những trụ xứ thiêng liêng", tứ vô lượng tâm, bốn trạng thái tâm thức được trau dồi, đặc biệt thông qua thiền định: từ, bi, hỷ, xả

brahmin: bà la môn, một người thuộc giai cấp giáo sĩ của Hindu giáo

cakravartin: chuyển luân vương, một nhà cai trị lý tưởng theo thần thoại, một vị vua chính nghĩa

Dharma: Pháp, quy luật tự nhiên

duhkha: khổ, sự không thỏa mãn

dvesa: sân hận

Jatakas: Bản sinh truyện, những câu chuyện về các kiếp trước của Đức Phật trong Tiểu bộ kinh (Khudaka Nikaya) thuộc văn hệ Pali

karma: nghiệp, quả báo về luân lý

karuna: tâm bi

klesa: phiền não, tâm tính tiêu cực, "thói hư tật xấu"

ksanti: kiên nhẫn, nhẫn nhục

kusala: thiện, lành mạnh, đức hạnh

mandala: mạn đà la, sơ đồ vũ trụ hoặc đồ hình minh họa giáo pháp Phật giáo

Mara: quỷ vương trong Phật giáo

mantra: chân ngôn, một âm thanh hoặc một thần chú có sức mạnh kỳ diệu

mizuko kuyo: lễ tang cho một trường hợp phá thai ở Nhật

moha: mê lầm, vô minh

nirvana: niết bàn, mục tiêu tu tập Phật giáo; trạng thái giác ngộ hoàn hảo mà chư Phật và a la hán đạt được

pana: khí, sự sống, hơi thở

pandaka: một người đàn ông đồng tính

paramita: ba la mật, một trong sáu "thứ hoàn hảo", những đức hạnh của một bồ tát

papa: hành động xấu, ác nghiệp; đối ngược của *punya*

prajna: trí huệ, hiểu biết, sự sáng suốt

punya: hành động tốt, công đức, thiện nghiệp; đối lập của *papa*

raga: ham muốn, thèm khát, tham

samadhi: định, sự tập trung

samsara: luân hồi

sangha: tăng già, tổ chức của cộng đoàn Phật giáo

sila: giới, sự thu thúc bản thân

skandha: uẩn, một trong năm cấu phần tạo nên bản chất con người

sutra/sutta: kinh, một thuyết pháp của Đức Phật

trsna: tham ái

tripitaka: Tam tạng kinh điển, Kinh-Luật-Luận của Phật giáo

upaya-kausalya: phương tiện thiện xảo, học thuyết chủ trương rằng những giáo lý và thực hành có thể được điều chỉnh theo hoàn cảnh

vinaya: Luật, giới luật Phật giáo

DẪN LUẬN VỀ ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO
Damien Keown

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT : 39.260.031

Chịu trách nhiệm xuất bản : Giám đốc - BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung : Tổng biên tập - LÝ BÁ TOÀN
Biên tập : Nguyễn Khắc Oánh
Biên tập Văn Lang : Phan Đan
Trình bày : Đông Phương
Vẽ bìa : Hs. Quốc Ân
Sửa bản in : Phan Đan

CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG
40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM
ĐT : 38.242157 - 38.233022 - Fax : 38.235079

In 1.000 cuốn khổ 12x20 cm tại Xưởng in Cty CP Văn hóa Văn Lang
06 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q.Bình Thạnh, Tp.HCM.
Xác nhận ĐKXB số : 71-2016/CXBIPH/175-01/HĐ.
QĐXB số : 13/QĐ - NXBHĐ, ngày 11/01/2016.
ISBN : 978-604-86-8409-9.
In xong và nộp lưu chiểu quý 1 năm 2016.